



[illegible]

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE

PAR PH. DAMIRON

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME TROISIÈME

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

PAR CH. GOURAUD

MAUPERTUIS
DUMARSAIS — CONDILLAC
RAPPORTS
SUR L'ORGANON D'ARISTOTE
ET SUR
LA PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

39, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1864


BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
33 G
8

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE

IMPRIMERIE DE PILLET FILS AINÉ,
Rue des Grands-Augustins, 5.

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIII[e] SIÈCLE

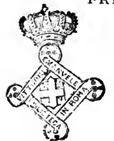
PAR PH. DAMIRON

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME TROISIÈME

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

PAR CH. GOURAUD

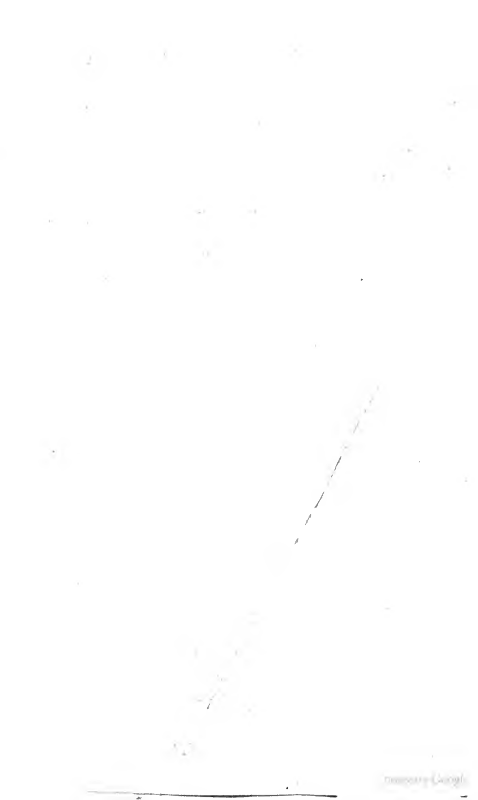


PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

39, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1864



INTRODUCTION

Les *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle* ne devaient d'abord former que les deux volumes qui sont, depuis 1858, entre les mains du public. Le second de ces volumes, en effet, se termine par une *Conclusion* qui semble indiquer qu'il sera le dernier. L'année 1858 n'était pas écoulée cependant, que l'Académie des sciences morales et politiques recevait communication d'une nouvelle étude sur la même matière ; et depuis jusqu'au 11 janvier 1862, jour même où la mort frappa inopinément M. Damiron, ces travaux ne cessèrent de l'occuper.

Il est sorti de ces veilles suprêmes d'une âme philosophique, dans l'exquise simplicité du terme, une série de Mémoires nouveaux, qui ont successivement paru dans le Recueil des Comptes rendus de l'Académie, et qui, par la forme aussi bien que par le fond, continuent si visiblement l'ouvrage publié en 1858, qu'on n'a cru pouvoir

mieux faire que de les réunir en un volume destiné à compléter les anciens. C'est ce volume qu'on vient, en quelques pages, présenter au public. De plus autorisés par la renommée et par le talent auraient pu se charger de cette tâche. Mais celui qui trace ces lignes avait à la revendiquer un titre particulièrement pieux, en considération duquel on la lui a laissée. Il est le dernier né de la famille intellectuelle que l'enseignement de M. Damiron avait formée, et que, tant qu'il a été de ce monde, ses conseils et ses exemples ont soutenue. Il a paru y avoir quelque intérêt à ce que ce fût le plus récent écho de cette tradition modeste, mais sûre, des grandes doctrines de la philosophie, qui vînt en répéter une dernière fois les accents.

Le sujet choisi par M. Damiron pour en faire, jusqu'à la dernière heure, l'objet des réflexions de sa verte vieillesse compte certainement parmi les plus grands que puisse offrir l'histoire de la pensée de l'homme. Il n'est guère de siècles, en effet, qui, par l'influence qu'ils ont exercée sur la direction de l'esprit humain, ou l'accélération de mouvement qu'ils ont imprimée à sa marche, soient supérieurs à celui qui, commencé au lendemain de la mort de Bossuet, a fini dans les orages de la Révolution française. Tracer l'histoire de la philosophie qui régna durant un tel âge, ou même simplement, car la modestie de M. Damiron n'ambitionna rien de plus, recueillir en les

vérifiant les éléments de cette histoire, était une entreprise dont l'exécution demandait un esprit singulièrement perspicace et ferme. Les lecteurs attentifs des deux volumes qui ont paru en 1858 ont apprécié avec quelle sûreté de principes, quelle expérience à la fois de la vie et des systèmes, quelle sérénité d'esprit enfin dans l'appréciation de la qualité des idées et dans celle de la valeur des hommes, M. Damiron a ordonné, poursuivi, achevé son dessein. On pourra dans l'avenir reprendre encore ce sujet, car la richesse de son fond semble, comme la variété de ses aspects, inépuisable; mais je ne crains pas d'être dupe d'une sympathie excessive pour les écrits d'un homme dont la mémoire m'est respectable et chère, si je dis que les *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle* resteront, en même temps que le chef-d'œuvre de leur auteur, un des modèles de l'art difficile d'employer l'histoire à expliquer les doctrines de la philosophie, et la philosophie à éclairer la marche des événements de l'histoire.

Ce qui demeurera surtout le trait dominant de l'originalité de M. Damiron dans son œuvre, et ce que ses successeurs, s'ils l'égalent, ne surpasseront pas, c'est la grande tenue morale que, sans l'ombre d'un effort, il conserve au milieu de la société équivoque dans laquelle son sujet l'oblige à vivre et à faire vivre, deux volumes du-

rant, son lecteur avec lui. Rien que cette attitude de l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, dans la compagnie des matérialistes, des athées, des fatalistes, des sceptiques, des cyniques enfin de système et de profession qui ont été les sectaires et les apôtres de cette philosophie ; rien que cette attitude, dis-je, d'une âme pure et d'un esprit bien fait, au milieu de ces intelligences intempérantes, faibles ou déréglées, forme un enseignement et un spectacle dont la noblesse parle au cœur et subjugue la raison. Là est le caractère propre de l'ouvrage de M. Damiron, et ce caractère lui assigne une place à part parmi les productions, même les meilleures, de la philosophie moderne. Je dirai plus. Je ne crois pas qu'on ait jamais vu, dans aucun livre de critique morale, la police des idées basses se faire ainsi d'elle-même avec cette aisance et cette autorité, par la seule vertu de l'intervention, au milieu d'elles, d'une conscience parfaitement pure et d'une raison parfaitement droite.

Qu'y avait-il, au premier abord, de plus dépaysé, moralement parlant, que cet interprète assidu des chefs-d'œuvres de Platon, de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, au milieu des propos dont retentirent, durant la seconde moitié du dernier siècle, les soupers de d'Holbach ou d'Helvétius? Pour s'aventurer dans une telle

compagnie, et n'y rien perdre, non-seulement de sa gravité, mais de ses habitudes, même les plus éprouvées, de décence d'esprit et de discrétion de langage, il fallait être bien plus que sûr de la force de sa raison; il fallait pouvoir compter sur l'inaltérable santé de son âme.

M. Damiron a donné ce rare exemple d'invulnérabilité intellectuelle et morale. Qu'il converse ou qu'il discute avec les plus violents sectaires du matérialisme, ni l'audace de leurs sophismes, ni le cynisme de leurs discours, ne le troublent un seul moment. Lorsqu'il lui arrive, pour être jusqu'au bout exact, de laisser deviner que, s'il ne cite pas les textes, c'est, comme il le dit quelque part, parce qu'il y a de ces choses « qu'on peut bien toucher du pied quand on les rencontre, mais auxquelles on ne s'arrête pas, » alors même, c'est à peine si une nuance d'impatience paraît altérer sa sérénité d'humeur.

La dernière chose dont puissent se plaindre les philosophes dont M. Damiron se charge de faire connaître les doctrines, c'est de n'être pas suffisamment entendus dans leurs raisons et dans leurs prétentions. Souvent même le procédé de critique de leur imperturbable adversaire consiste uniquement à leur donner la satisfaction de s'exposer eux-mêmes dans la pleine licence de leurs opinions et de leur langage. Depuis La Mettrie, mourant d'in-

digestion pour mettre sans doute d'accord sa vie et ses principes, jusqu'à d'Holbach, contestant à Galiani que les dés de la nature soient pipés, et qu'il y ait là-haut *quelque grand fripon qui amène constamment raffle de six*; depuis Diderot, niant, dans un conte ordurier, l'unité et la spiritualité de l'âme, jusqu'à Sylvain Maréchal, devenu tout à fait fou d'athéisme et traitant Dieu de *vieux meuble bon à mettre au grenier*; depuis Helvétius, déclarant que, si la nature eût terminé nos poignets par un pied de cheval, toute notre prétendue supériorité morale sur les animaux se serait évanouie, jusqu'à d'Argens, secouant misérablement, dans les salons de Postdam, ces grelots de la déraison; tous ces ennemis jurés des croyances morales de l'homme, discourent, dissertent, déclament dans les *Mémoires* avec une vérité d'accent qui les rappelle à la vie. On est de leurs réunions au Grandval et au Voré, chez madame du Deffand ou chez le roi de Prusse : il semble qu'on sorte de les entendre et de les voir. Mais on ne les a vus et entendus que sous la conduite d'un guide, dans la société duquel il est impossible, tant sa tranquillité morale a quelque chose de haut et de communicatif, qu'on ait un seul moment ni l'esprit indécis ni l'âme atteinte.

Pour voyager avec cette sécurité, qui semble ignorer jusqu'à la menace du péril, dans ces sombres régions de

l'erreur et du doute, M. Damiron portait-il donc avec lui le rameau d'or devant lequel se taisaient jadis les hurlements de Cerbère, et dont l'éclat répandait le jour jusque dans les profondeurs de l'Averne? C'était quelque chose de semblable. La sibylle de la bonne conscience, qui, toute sa vie, fut sa conseillère et sa compagne, était avec lui du voyage, et c'est à sa présence qu'il doit de garder, dans ses entretiens avec tous ces révoltés de la philosophie qu'il rencontre sur sa route, cette douce fermeté d'esprit que les provocations les plus violentes sont aussi incapables d'irriter que d'abattre. Plus le matérialisme, dont il parcourt l'étrange empire, déclame et crie autour de lui, plus sa parole est calme, rassise, humaine. Il y a même des moments, au plus fort des plus scandaleux propos dont l'assaillent à son passage La Mettrie, d'Holbach et Diderot, où son langage, à force d'honnêteté, atteint à la candeur.

Ce n'est pas, lorsqu'il le faut, qu'il ne déploie une rare vigueur de dialectique. Non-seulement il a une grande supériorité morale sur tous les esprits avec lesquels, chemin faisant, il entre ainsi en conversation ou en controverse, mais il n'y en a pas un qui soit aussi métaphysicien que lui; et à l'occasion, sans hausser pour cela le moins du monde la voix, il le fait voir à merveille. Aussi, malgré sa modestie, éprouve-t-il le sentiment de la hau-

teur d'où ses convictions dominent tout ce tumulte d'affirmations fausses et tranchantes qui retentit à ses oreilles.

Il lui échappe quelque part de se comparer à un juge d'instruction qui serait chargé d'informer sur les méfaits intellectuels de ce monde, encore plus à plaindre qu'à blâmer, de contempteurs de toutes les notions morales qu'on a vues acceptées comme des axiomes sous tous les climats et dans tous les temps par l'universalité des hommes. Cette comparaison n'a rien de forcé. Il y a, en effet, du magistrat dans la manière favorable aux personnes, inflexible aux erreurs, dont M. Damiron instruit le procès du matérialisme. Mais il y avait en lui je ne sais quoi d'un autre et plus grand personnage encore; le dirais-je? il y avait quelque chose du prêtre. Tellement que, pour caractériser le style ordinaire de ses ouvrages et le ton que, du temps qu'il professait, il avait souvent dans ses cours, ce n'est rien exagérer que d'emprunter à la langue de l'Église le mot d'onction, terme à la fois puissant et doux par lequel elle exprime le double caractère d'austérité et de grâce que la parole de ses orateurs doit avoir. Ce langage presque religieux est fréquent dans les *Mémoires*. Parfois, ce ne sont plus ni un juge ni un controversiste qu'on écoute; on se surprend à entendre un aumônier ou un confesseur. Comme ces apôtres de la charité pour qui les plus tristes asiles de l'expiation, de la

corruption ou de la misère n'ont rien de rebutant, et qui même se sentent redoubler de zèle à proportion que les lieux où il leur faut exercer leur ministère sont plus désolés, ainsi M. Damiron, animé d'une sorte de charité aussi, la charité intellectuelle, — celle-là, dans certains cas, est bien la sœur de l'autre, — ne répugne à la fréquentation d'aucun des matérialistes. Son langage avec eux est aussi d'autant plus recueilli, apaisé, compatissant, qu'il se trouve en présence d'un plus grand désordre d'imagination ou de raison. Il met partout, de prime-abord et sans hésiter, la main sur la plaie, mais comme un homme qui, bien loin de vouloir l'irriter, cherche à la panser et voudrait la guérir. Inévitablement entraîné à la polémique, car il a affaire à des âmes auxquelles la mesure et la tendresse sont des vertus fort étrangères, il faut bien qu'il fasse la guerre, mais il la fait pour la paix, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même par un mot qui a sa grandeur, « pour la vérité, qui est la paix dans l'ordre des idées. »

Dans tous les genres de guerre, il est naturel qu'on cherche des alliés. Grâce à Dieu, les annales du spiritualisme sont assez riches pour en donner à ses défenseurs d'aussi grands et d'aussi nombreux qu'ils le demandent : ils n'ont que l'embarras de choisir. M. Damiron, toutes les fois que dans les *Mémoires* l'occasion s'en est présentée,

n'a pas manqué d'opposer le génie à la présomption, le vrai savoir à la fausse science, et l'éloquence du bon sens à la rhétorique du sophisme. C'est ainsi, par exemple, que quelques mots de Newton, de Cuvier ou de Leibnitz, tombant tout à coup au milieu du complaisant étalage que font Diderot, d'Holbach ou Helvétius de leurs connaissances en physique, en physiologie ou en métaphysique, exposent parfois ces matérialistes à faire, dans les *Mémoires* de M. Damiron, une beaucoup moins grande figure que celle qu'ils faisaient jadis au milieu de leurs admirateurs. Mais M. Damiron s'est avisé aussi, au grand profit de son livre, de faire intervenir dans la conversation, dans les moments surtout où elle devient la plus scandaleuse, deux esprits que le XVIIIe siècle, certes, aurait mauvaise grâce à répudier, et dont la présence et la parole au milieu du débat sont toujours d'un effet saisissant, je veux parler de Voltaire et du roi de Prusse.

Il est peu de livres où la figure de ce Frédéric, si justement surnommé le Grand, soit aussi bien peinte que dans les *Mémoires* de M. Damiron. Et pourtant l'auteur n'a eu aucune prétention à faire un portrait. Mais la manière extrêmement heureuse avec laquelle il emploie des fragments de lettres souvent inédites du grand Frédéric, met dans une saillie extraordinaire tout ce qu'il y avait d'indomptable dans le bon sens du héros.

Commence-t-on, comme M. Damiron lui-même, à se sentir fatigué de suivre ou d'Argens ou quelque autre dans la fastidieuse exposition de ses doctrines, tout à coup arrivent vingt lignes du roi, dans lesquelles cette âme stoïque rend un son qu'on n'oublie pas quand on l'a une seule fois entendu. Et la leçon est d'autant plus forte que Frédéric, non plus que certain de ses successeurs, n'a aucune prétention à l'idéologie. C'est un homme qui, en philosophie comme sur le champ de bataille, fait avant tout cas de l'observation des faits. On dirait aujourd'hui que c'est un esprit positif ou positiviste. Et que fait ce *positiviste* de génie, lorsqu'entre deux batailles quelque déclamation matérialiste vient le déranger de la lecture des *Tusculanes*, ou de la méditation du sort de Caton d'Utique? A force de dédain, il lui arrive de parler comme Platon. Voltaire n'est pas d'un moindre secours à M. Damiron, et la manière dont, le plus souvent sans qu'on l'attende, il fait çà et là apparition, j'allais dire irruption, dans les *Mémoires*, quelque plaisanterie de génie à la bouche, jette tout à coup dans la controverse un trait de lumière éblouissant. D'Holbach se donne une peine infinie à démontrer aux passants qu'il n'est qu'une machine, que sa pensée est une secrétion de son cerveau, que ses actions sont aussi fatales que les mouvements de la matière, etc. « Prenez garde, crie tout à coup une voix, vous prenez vos cinq sens pour du bon sens ! »

Mais dans ce combat pour la revendication des croyances qui font le prix de la vie, M. Damiron, je l'ai déjà donné à entendre, ne cède à aucun de ses auxiliaires, pas même aux plus grands, l'honneur de porter le poids de la défense. Il intervient, au contraire, plus fréquemment que personne dans le débat, et il le fait avec une solidité de doctrine à laquelle ne résistent pas les affirmations les plus osées de ses adversaires. On trouve, par exemple, éparses dans les deux volumes publiés en 1858, des discussions où les caractères du vrai, du bien et du beau sont rétablis contre d'Argens, Helvétius et Diderot, de manière à réduire aux abois la suffisance de tous les docteurs nés ou à naître du matérialisme. D'autres fois, ce sont quelques pages sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'épreuve, la Providence, le sens de la destinée humaine, les causes et les remèdes de l'ennui, qui reposent heureusement l'esprit du lecteur de la multitude d'énormités ou de pauvretés dont l'analyse de *l'Homme-Machine*, du *Système de la nature*, du *Rêve de d'Alembert*, du livre si mal nommé de *l'Esprit*, et du reste, lui impose l'inévitable fatigue. Tous ces morceaux sont écrits avec soin; quelques-uns le sont avec bonheur, et un éditeur intelligent n'aurait qu'à les réunir pour en composer un excellent traité de morale à l'usage des gens du monde et de la jeunesse.

Il faut signaler surtout les pages de métaphysique qui terminent le Mémoire consacré à Robinet, et dans lesquelles M. Damiron rétablit contre ce matérialiste la vraie notion de la personnalité divine. Les extrêmes se touchent, dit la sagesse des nations ; on en peut voir un exemple de plus dans la façon singulière dont Robinet, empruntant ou retrouvant d'instinct les procédés de la dialectique négative inventée jadis par les Alexandrins, prétend établir qu'il nous est impossible de rien affirmer de la nature de Dieu, et infère de là qu'il n'est « qu'un de ces spectres que les imaginations troublées des vieilles femmes se figurent parfois apercevoir la nuit, au clair de la lune. » Reprenant pour son compte ce grand sujet, et l'élevant de la région grossière où il s'agite sous la plume de Robinet, dans la sphère où Leibnitz et Newton l'ont débattu, M. Damiron l'envisage sous toutes ses faces, et ce n'est pas un mince honneur pour lui de rester original entre l'auteur des *Principes* et celui de la *Théodicée*, rien qu'à force de défendre uniment et simplement la croyance du genre humain.

Tel a été M. Damiron dans les deux volumes qui ont vu le jour en 1858, tel on le retrouvera dans le troisième volume que nous éditons aujourd'hui.

Trois Mémoires nouveaux, portant de neuf à douze le

nombre des études que l'auteur avait consacrées déjà à son sujet, composent, avec un Appendice dont nous parlerons tout à l'heure, la matière de ce troisième volume.

Ces Mémoires, comme la plupart de ceux qui avaient été réunis il y a quatre ans, avaient été communiqués à l'Académie des sciences morales et politiques, et avaient trouvé dans le Recueil de ses comptes rendus une première publicité. A l'exception du dernier, qu'inopinément empêché par la mort, M. Damiron n'a pu revoir, et dont l'impression a été surveillée par un de ses collègues à l'Institut, l'un de ses plus chers et plus savants amis, M. Barthélemy Saint-Hilaire, ces Mémoires avaient reçu, de la main même qui les avait écrits, leur dernière révision. Nous n'avions donc qu'à les publier tous dans l'état définitif où nous les avons reçus. C'est ce que nous avons fait en les mettant à la suite l'un de l'autre, dans l'ordre où M. Damiron les a composés.

Maupertuis, Dumarsais et Condillac sont les héros de ces dernières études. Nous ne voulons pas, par une analyse inutile, amoindrir l'intérêt qu'on trouvera à les lire. Nous dirons seulement que, dans le Mémoire consacré à Maupertuis, on se retrouvera, comme on l'a été déjà avec d'Alembert et d'Argens, dans la société du grand Fré-

déric. L'examen des ouvrages de Dumarsais offrait moins de ressources que celui des travaux et de la correspondance du président de l'Académie de Berlin; mais M. Damiron a trouvé moyen de relever la médiocrité du sujet en en prenant texte pour démontrer, d'une manière nouvelle contre les sensualistes, qu'il n'est pas un des problèmes que la morale se pose que l'on puisse résoudre sans recourir à la notion de Dieu. Enfin le Mémoire consacré à Condillac, un des meilleurs et pour le fond et pour la forme qui soient sortis de cette plume laborieuse jusqu'à la dernière heure, aura, aux yeux de tous les amis de la science, quelque chose de touchant. C'est, en effet, au pied de la lettre, le testament philosophique de son auteur. Il sortait d'en faire la lecture à l'Académie, sur laquelle il avait ce jour-là produit peut-être encore plus d'impression qu'à l'ordinaire. Il rentre chez lui. Il se retire dans son cabinet et s'assied pour se reposer un moment. Peu après, quelqu'un vient, s'approche de lui : il était mort. Il y avait à peine une heure que l'Institut l'entendait encore revendiquer contre l'école de Condillac les droits de l'homme à sa responsabilité devant Dieu.

Nous aurions pu composer, avec ces seuls Mémoires, le volume que nous offrons au public. Mais nous n'avons pas résisté au désir de les faire suivre d'un *Appendice* renfermant deux Rapports de M. Damiron qui n'ont

jamais été réunis à ses œuvres, et qui, à plus d'un égard, trouvent heureusement leur place à la fin d'une histoire du matérialisme. Ce sont des Rapports adressés, il y a quelques années, à l'Académie des sciences morales et politiques, sur les Mémoires envoyés pour concourir au prix de philosophie, les uns sur l'*Organon d'Aristote*, les autres sur la *Philosophie de Leibnitz*.

Plusieurs fois, dans le cours de son ouvrage, allant au devant des sentiments de tristesse ou d'amertume qui peuvent envahir l'âme de son lecteur, M. Damiron confesse que sans doute il y a plus d'attrait à vivre dans la compagnie des grands esprits que dans celle des médiocres, et il laisse assez deviner que s'il passe son temps à combattre les matérialistes, c'est un devoir qu'il remplit et non un plaisir qu'il se donne. A la longue, cependant, si, fatigués de la société équivoque dans laquelle ils auront été retenus, les lecteurs de cet ouvrage veulent s'en reposer, ils pourront, au moyen de notre *Appendice*, le faire, avec M. Damiron lui-même, de la manière la plus noble du monde. Grâce aux Rapports sur l'*Organon* et sur la *Philosophie de Leibnitz*, en effet, ils passeront, rien qu'en tournant un feuillet, de la nuit la plus épaisse où l'esprit humain se soit jamais égaré, dans le ciel le plus resplendissant de lumière où, sur les ailes de la science et de l'espérance, il lui ait été donné de s'élever.

On est maintenant introduit à la lecture de ce tome posthume des *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, et il n'y aurait plus qu'à le laisser dans les mains du public, n'était une objection à laquelle M. Damiron, lors de la publication des deux premiers volumes de son ouvrage, crut devoir s'arrêter, qui aujourd'hui pourrait renaître dans l'esprit de quelques personnes, et que, pour ce motif, à notre tour, nous serions blâmable de paraître éluder.

Les études successives qui ont fini, rassemblées en un seul faisceau, par former les *Mémoires*, avaient commencé par être les simples notes d'un cours professé à la Sorbonne. Or, il arriva qu'examinant un jour le programme de ce cours, qu'il devait revêtir de son approbation, le ministre de l'instruction publique de cette époque [1], à la lecture des quelques lignes où M. Damiron annonçait au public qu'il lui parlerait des doctrines matérialistes du dernier siècle, conçut et soumit au professeur, avec la déférence que commandaient l'âge et le mérite de celui-ci, quelques doutes sur l'opportunité du choix d'un pareil sujet. N'était-elle pas morte d'oubli, cette philosophie de la matière, un moment si célèbre? En tout cas, pourquoi risquer, en la combattant, de la remettre indirectement dans la mémoire des générations nouvelles?

1. M. Fortoul.

M. Damiron dissipa ces doutes; et la trace des termes mêmes de la réponse qu'il leur opposa se retrouve dans la préface qu'il a mise au devant des deux volumes publiés en 1858. Cette réponse a fait taire évidemment, depuis, toutes les susceptibilités, car un des successeurs [1] du ministre qui, il y a quelques années, la provoqua, a tenu à honneur de contribuer avec les fonds de son département à l'impression du volume que nous publions aujourd'hui. Mais est-il bien sûr que parmi les lecteurs très-divers de tour d'esprit et d'opinion, entre les mains desquels pourra tomber ce nouveau volume, il ne s'en retrouvera aucun qui ne se dise, lui aussi : A quoi bon? Pourquoi avoir exhumé de l'oubli ces tristes œuvres? N'était-il pas au moins inutile d'éveiller la curiosité de les lire chez bien des gens qui en ignoraient peut-être jusqu'à l'existence? C'est à ces lecteurs que l'éditeur du dernier volume des *Mémoires* se voit, pour son propre compte, dans une certaine obligation morale de donner satisfaction.

Bien loin de penser que l'ouvrage de M. Damiron puisse être, à quelque degré que ce soit, capable d'inquiéter la prudence la plus circonspecte, nous sommes persuadé, au contraire, que, dans l'état des mœurs et des idées de notre temps, il n'est pas de livre dont la publication et la lecture soient choses plus opportunes.

1. M. Rouland.

Dieu nous garde du pessimisme! Les époques durant lesquelles ses stériles mépris ont été excusables sont heureusement très-rares dans l'histoire, et nous ne vivons pas à l'une de ces époques. Mais n'est-il pas permis de dire cependant que le courant qui emporte aujourd'hui le grand nombre des intelligences est un courant matérialiste? Le spiritualisme triomphe dans plus d'un excellent livre, assurément, mais la foule des lecteurs va-t-elle à ces livres? Ne va-t-elle pas plutôt, au contraire, aux ouvrages de tout genre qui célèbrent les douceurs de la vie commode? Et dans le train ordinaire de la vie, quelles sont les maximes qui, du consentement le plus commun, sont le plus tenues en honneur, des maximes d'Epicure ou de celles du Portique? En tout temps, je le sais, les stoïciens ont été rares; mais qui prétendra qu'en aucun siècle ils l'aient été plus qu'aujourd'hui? Ce serait donc non-seulement une erreur, mais une délicatesse d'esprit mal placée de croire qu'à parler du matérialisme du dernier siècle aux hommes de notre temps on court le risque de leur rapprendre une langue entièrement oubliée.

Sans doute, certaines formes du grossier langage de d'Holbach ont vieilli, certaines licences de la cynique imagination de Diderot ont passé de mode; on trouverait difficilement parmi les gens du monde vingt personnes capables de supporter jusqu'au bout la lecture du livre

de *l'Esprit*; mais pour avoir changé d'expression, le matérialisme d'une innombrable quantité d'écrits, de discours et de façons de faire de nos jours, est-il fort dissemblable de celui qu'ont connu nos pères? Loin de là; et il arrive à chaque instant aux honnêtes gens qui ont quelque lecture et quelque mémoire de tomber sur des livres et des propos qui ont un air de famille si prononcé avec tout ce qu'a lu et entendu la fin du dernier siècle, qu'à la lecture des uns et à l'audition des autres on se surprend à dire : Je vous connais, je vous ai déjà rencontrés dans l'histoire; seulement, alors, vous ne régniez que dans quelques salons; aujourd'hui vous courez les rues.

Comment les malsaines doctrines qui, il y a cent ans, n'avaient la parole haute qu'aux ruelles de madame du Deffand, de madame Geoffrin, de mademoiselle Lespinasse, de mademoiselle Voland et de quelques autres épicuriennes indulgentes pour le sensualisme jusqu'à lui passer les plus énormes propos; comment, dis-je, ces erreurs en sont-elles venues à composer la philosophie courante d'une partie considérable de la société? Sans doute il n'a pas manqué, depuis la fin du dernier siècle, d'écrivains de tous les ordres qui ont conservé précieusement la tradition matérialiste, et M. Damiron, s'il eût vécu, aurait pu aisément consacrer un volume de plus à l'exposi-

tion et à la critique des ouvrages qui continuent encore, au moment où j'écris, le plus pur, je me trompe, le plus grossier de la philosophie d'Helvétius et de d'Holbach; mais quelques lecteurs qu'aient pu trouver ces continuateurs fidèles de la religion des cinq sens, le charme de leurs discours ne suffit pas à expliquer la faveur qui s'est de plus en plus, en dépit des protestations du spiritualisme, attachée à leurs opinions. Si le matérialisme a repris parmi nous tant de célébrité et d'influence, c'est qu'il a trouvé dans l'état, non pas moral seulement, mais matériel même de la société, une occasion singulière de s'insinuer dans les esprits.

De quoi était-il question au XVIIIe siècle, même dans ces cercles à l'humeur facile où les conversations et les lectures les plus libres avaient journellement cours? D'esprit, d'esprit et encore d'esprit; et si l'athéisme lui-même était complaisamment admis à faire valoir ses raisons, c'est qu'il se donnait et qu'il parvenait tant bien que mal à se faire passer pour une audace d'esprit. Mais de quoi parle-t-on et se soucie-t-on par dessus tout aujourd'hui, dans tous les rangs de la société? De richesse, de richesse et encore de richesse.

La richesse étant devenue le point dominant des préoccupations de l'esprit du peuple, il en est résulté que la

science des lois qui président à la formation et à la distribution des biens de ce monde a pris, tout à coup, une considération extraordinaire ; et l'importance que lui donnait ainsi le respect public a inspiré à son tour à la science de la richesse une idée excessive de sa portée et de son rôle.

Nos pères n'entendaient rien par le mot de richesse qu'une possession abondante de biens matériels, et la richesse publique n'était pour eux que le produit du sol, de l'industrie et du commerce d'un État. Mais, de nos jours, cela n'a plus suffi. Un économiste de mérite, mais imbu malheureusement de la tradition matérialiste du dernier siècle, s'avisa, il y a quarante ans, de déclarer le premier que le mot de richesse ne devait plus s'entendre seulement de ce qui pouvait servir à satisfaire les besoins physiques de l'homme, mais, ajouta-t-il, *ses besoins intellectuels et moraux*. Ces paroles de J. B. Say furent comme la charte de la science nouvelle, et les conséquences de l'extension singulière qu'y recevaient l'idée et le mot de richesse parurent bientôt une à une.

Si tout ce que l'homme crée est, dans le sens économique du terme, un produit, il faut ranger d'abord dans une catégorie unique de choses et de personnes tous les produits et tous les producteurs. Que ces derniers produi-

sent du blé ou de la géométrie, de la toile ou de la sculpture, des locomotives ou de la métaphysique, c'est tout un : les uns et les autres sont des producteurs, et ce que chacun apporte à la masse de la richesse sociale est un produit. Mais tout produit ne venant sur le marché du monde que dans le but d'y trouver un consommateur, il fallut accorder que la vie entière consiste à produire et à consommer. Bientôt le système aboutit de lui-même à ses termes les plus simples. En comprenant sous le nom de richesse toutes les créations de l'homme, quelles qu'elles fussent, on ne faisait évidemment que réduire la valeur de toutes choses à celle de leur utilité. Par là, les anciennes bornes qui séparaient du domaine de l'utile les sphères désintéressées du beau, du vrai et du juste, disparurent. Toute chose étant devenue un produit ou un objet de consommation, tout citoyen un producteur ou un consommateur, la civilisation entière roula sur ces nouveaux pôles. « En effet, dit un jour J. B. Say avec une tranquillité de logique qui ne se retrouve au même degré que chez d'Holbach, ...nous avons pu produire et consommer d'autant plus que nous étions plus civilisés, et nous nous sommes trouvés d'autant plus civilisés que nous sommes parvenus à produire et à consommer davantage. C'est là le trait le plus saillant de la civilisation. *Qu'avons-nous, en effet, par dessus les Kalmoucks, si ce n'est que nous produisons et consommons plus qu'eux.* »

Quelle a été cependant la fortune de ces doctrines, un peu nouvelles dans le langage, mais identiques dans le fond aux théories matérialistes du dernier siècle? Elle a été immense.

Le génie des arts mécaniques, ayant apporté tout à coup des facilités extraordinaires à la satisfaction des nécessités et des fantaisies matérielles de l'existence, la société s'est laissée immodérément aller au goût du bien-être, et quand on est venu lui dire que la poursuite de ce bien-être était la fin même de la civilisation, cette maxime ne l'a pas choquée, car elle était préparée à l'entendre. L'invention des chemins de fer, de la navigation à vapeur, de l'éclairage au gaz, de la télégraphie électrique, etc., semble avoir causé une sorte de vertige à notre génération. A se voir voiturée, éclairée, mise en possession de moyens de tout genre de *produire* et de *consommer*, qui avaient manqué aux générations ses devancières, elle s'est crue par cela seul plus civilisée qu'elles; et quand, au nom de la science, on l'a assurée qu'il en était ainsi, elle n'a trouvé le compliment ni déplacé ni excessif.

La langue elle-même a subi l'empreinte de la victoire de ces idées. Ainsi on imprime et on dit couramment tous les jours que la société *produit* tant de crimes ou de vertus par an. Un annuaire qui voudra nous donner un ta-

bleau des événements de l'année dernièrement écoulée, nous entretiendra de la *production intellectuelle* de cette année-là, et il dressera, à cet effet, et sous cette rubrique, un état du nombre de livres ou d'œuvres d'art que la nation aura *produits*, aussi bien qu'un état du nombre de mètres de cotonnades, de kilogrammes de sucre ou de quintaux de houille qu'elle aura importés ou exportés. Ils n'en sont pas venus encore à dire que, quand nous lisons une page des *Lois* ou de la *Mécanique céleste*, quand nous regardons les débris du Parthénon, ou que nous écoutons la scène des adieux de Sévère et de Pauline, nous faisons de la consommation intellectuelle, ou morale, mais ils sont à la veille de le dire; et vraiment la pente qu'ils descendent et qu'ils font descendre avec eux à la langue est si belle, qu'il ne faut pas douter qu'ils aillent quelque jour jusqu'au bas. Quand des idées pourtant en sont venues jusque-là que de vivre en si bonne intelligence avec la presque universalité du temps dans lequel elles apparaissent, et que la langue elle-même que parle ce temps se plie avec une telle complaisance à l'expression et au commerce de ces idées, n'est-ce pas un signe certain qu'elles sont les maîtresses du monde?

Enfin, s'il était nécessaire de montrer par un fait contemporain, dont la célébrité a retenti dans l'étendue entière du globe, à quel point, en effet, les maximes maté-

rialistes du dernier siècle, à la faveur des préoccupations industrielles et marchandes qui dominent notre époque, se sont insinuées dans les intelligences et dans les mœurs, je rappellerais le singulier spectacle que j'ai vu, et que des milliers de personnes ont pu voir comme moi à Londres en 1862, dans les bâtiments consacrés à l'Exposition universelle.

Si l'on peut étendre la signification du mot de *richesse* à l'universalité des choses intellectuelles ou matérielles que l'invention et le travail de l'homme sont capables de créer; si l'on peut confondre sous l'unique dénomination de *jouissances* la satisfaction des besoins les plus grossiers du corps, et celle des aspirations les plus pures de l'âme, un bâtiment qui réunirait dans sa seule et même aire tous les objets, quels qu'ils fussent, capables de contenter à la fois ces *jouissances* matérielles ou morales, ne serait-il pas un monument parlant élevé au triomphe de la philosophie d'où sont sorties ces idées? Eh bien, que l'on revoie en esprit l'édifice de Kensington. Qu'offrait-il aux regards sinon cette confusion, aussi brutale que possible, des choses propres à satisfaire les nécessités les plus basses de la vie, et à emporter l'intelligence du passant dans les plus hautes régions de la pensée? On y voyait pêle-mêle de la vaisselle et des statues, des chaussures et des tableaux, des conserves et des livres. Les *produits* de l'art de Phidias s'y

montraient à côté de ceux de l'art de Carême. Cuisiniers, peintres, chaudronniers, sculpteurs, cordonniers, architectes, confiseurs, ingénieurs, bonnetiers, graveurs, etc., tous les gens qui *produisent* quoi que ce puisse être étaient réunis là, et y avaient apporté et entassé à l'envi les *produits* de leur savoir-faire. Il y avait plus. Le hasard, sans doute, avait fait donner au bâtiment bizarre où toutes ces choses étaient réunies une forme incertaine entre celle d'un bazar et d'une pagode; mais toujours était-il que l'étrange bâtisse affectait l'air d'on ne sait quel édifice religieux. On avait trouvé bon, en outre, d'inscrire dans la frise de la coupole principale des versets de la Bible. Isaïe avait été convié à présider à cette fête de Babel, et à prêter son âme pour élever jusqu'à l'Eternel le cantique d'actions de grâces de tous les satisfaits de ce lieu, qu'ils sortissent de la cuisine ou du musée.

Voilà le spectacle que nous a donné notre époque. Quelqu'un trouvera-t-il après cela que la publication d'un livre consacré, comme celui de M. Damiron, à combattre le matérialisme n'était pas chose opportune? Non, il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir que nous assistons à une renaissance de cette triste philosophie du bien-être, qui n'est bonne qu'à détendre tous les ressorts de l'âme publique, et qui, chez tous les peuples où elle a prévalu, a sonné l'heure de la décadence. M. Damiron, en employant

les dernières années de sa vie à montrer, dans la mesure où il lui appartenait de le faire, le danger que recèlent ces doctrines, a donc fait plus et mieux que l'œuvre d'un penseur : il a fait, au premier chef, l'œuvre de son temps.

Mais l'opportunité de son livre ne paraîtra pas moins frappante si on l'envisage encore sous un second et non moins grave aspect. On sait la fâcheuse tendance qui porte certains esprits de nos jours à briser les rapports mutuels de la philosophie et de la religion, et à réveiller entre elles des divisions qui ne sont plus de notre âge. Les *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle* contiennent des leçons quelquefois directes, le plus souvent implicites, mais toujours d'une clarté profonde sur la conduite qu'il convient à tous les philosophes de tenir en pareille matière.

Quelque discrétion qu'apportât M. Damiron à ne pas toucher à des sujets capables d'irriter les passions, il ne pouvait éviter de faire allusion au violent combat que les matérialistes du dernier siècle ont livré à l'Église. Et d'ailleurs, qui ignore que ces athées fameux, en guerre ouverte avec toutes les croyances morales qui composent le symbole de la religion naturelle, quelque constantes pourtant et quelque universelles que soient ces croyances, considé-

raient, à bien plus forte raison encore, les dogmes de toutes les religions positives, sans distinction ni exception, comme un amas de rêveries et de mensonges? Amené inévitablement à s'expliquer sur ce point, M. Damiron l'a fait dans son ouvrage avec une originalité et une sûreté de conduite remarquables.

M. Damiron s'abstient de suivre, sur le terrain de la controverse religieuse, les matérialistes dont il combat et dont il confond les doctrines philosophiques ; mais il se sépare nettement de leurs préjugés antireligieux en vivant, durant le cours de son ouvrage, dans une communion constante de pensée et de langage avec les plus grandes âmes de l'Église, aussi bien qu'avec les plus grands esprits de la philosophie. Ce ne sont pas seulement saint Augustin, Bossuet et Fénelon dont il lui arrive à l'occasion d'emprunter le langage. Ces grands hommes d'Église, on le sait, étaient aussi de grands philosophes, et M. Damiron, en les prenant parfois pour auxiliaires, aurait pu passer à la rigueur pour ne fréquenter en eux que des disciples de Platon et de Descartes ; mais il a fait davantage, et, par exemple, disputant avec Helvétius sur la nature de l'amour, que celui-ci prétend réduire aux seules impressions de la sensibilité physique, il n'hésite pas à faire entrer en lice contre lui saint Thomas, saint François de Sales, sainte Thérèse, et jusqu'à la pénitente célèbre auteur des *Ré-*

flexions sur la miséricorde divine. Une telle conduite parle plus haut que tous les discours. Elle montre le sentiment profond qu'avait M. Damiron du besoin de maintenir, en face des doctrines que le matérialisme affiche, ce que Descartes et Leibnitz appelaient de leur temps l'accord de la foi et de la raison, ce que, dans une langue plus appropriée à l'ordre nouveau de choses qui est sorti de la révolution française, on pourrait appeler de nos jours le concordat de l'Eglise et de la philosophie.

Jamais exemple ne fut plus opportun que celui qu'a donné là M. Damiron.

Les philosophes qui, il y a un siècle, faisaient au christianisme, en même temps qu'au spiritualisme, la guerre acharnée que l'on sait, pouvaient invoquer du moins, pour excuser la licence de leur polémique contre l'Eglise, la noble ambition, qu'ils partageaient avec tout leur temps, de conquérir la liberté des consciences et des cultes. Et aujourd'hui l'équitable postérité, en répudiant les excès de leur langage, met volontiers ces excès sur le compte de l'inévitable fièvre du combat. Mais maintenant que ce combat est fini, qu'il l'est, grâce à Dieu, à l'avantage commun de toutes les parties qui y furent si longtemps et si douloureusement engagées, maintenant que la victoire de la liberté est complète, et que l'Etat, jadis l'inquisiteur des consciences et le persécuteur des hérésies,

n'est plus que le trésorier et le préposé à la police de tous les cultes, quel anachronisme singulier n'y aurait-il pas à raviver, entre la philosophie et la religion, des haines dont les cendres mêmes ne demandent qu'à s'éteindre? Et quel moment choisirait-on pour cela? Une époque où le matérialisme relève la tête, et où la tradition de ses maximes, qu'on avait pu croire un moment rompue, se renoue tous les jours de la manière la plus publique!

On a quelquefois accusé la conduite qu'à l'exemple des plus grands hommes de la philosophie M. Damiron, à cet égard, a suivie dans son livre, d'être moins philosophique que politique. M. Damiron peut accepter, pour son compte, ce reproche d'avoir fait en quelque manière de la politique dans son ouvrage; seulement qu'on veuille bien ajouter, si l'on veut être équitable, qu'il y a fait de la politique la plus haute et la plus excellente du monde, c'est-à-dire de la politique spirituelle. Persuadé, comme il l'était, que ce n'est pas trop des forces unies de la religion et de la philosophie pour résister à l'assaut que les mauvaises doctrines donnent aujourd'hui à la civilisation, rassuré, comme il est impossible que tout homme de bon sens ne le soit pas contre le danger de voir renaître le régime de société sur les débris duquel la liberté des consciences s'est à jamais assise, il a maintenu ouvertement la vieille et profonde intelligence de la philo-

sophie et de l'Église sur tous les points de doctrine dont l'étude et la décision sont communes à l'une et à l'autre. Et, en cela, il a fait l'œuvre d'un esprit ferme et clairvoyant, aussi incapable de rien céder des droits de la pensée que d'épouser follement les haines antireligieuses d'un autre âge.

Au reste, les jeunes amis de la philosophie auxquels ce grave enseignement de M. Damiron s'adresse plus particulièrement n'ont, pour en apprécier la sagesse, qu'à regarder, autour d'eux, où mène une conduite différente.

Il ne manque pas dans le monde, aujourd'hui, d'Epiménides du temps des guerres de la philosophie et de la religion, qui, ne faisant que se réveiller, sans doute, et ignorant que la liberté des consciences et des cultes est devenue, durant leur sommeil, la charte morale du monde moderne, se donnent un mouvement prodigieux pour renouveler les combats d'où cette charte est sortie. Qu'arrive-t-il? Qu'ils ne satisfont personne. Les croyants, à quelque communion qu'ils appartiennent, ne peuvent voir avec plaisir qu'on attaque les principes mêmes de leur culte. Les philosophes, désintéressés depuis longtemps dans la question, demandent avec surprise à ces revenants de 1760 pourquoi on les voit s'échauffer comme ils font. Car, que veulent-ils de plus que la liberté? Prétendent-ils

renverser le christianisme? Apparemment, puisqu'ils essayent d'en saper les bases. Mais que mettront-ils en son lieu? Le mahométisme? Non. Ils déclarent, ce que tout le monde sait, que partout où l'islam a passé, il a desséché, comme un souffle de mort, tous les champs et toutes les âmes. Le déisme? Ils le trouvent froid et pâle, et ils n'hésitent pas à déclarer Descartes sec et Platon insuffisant. D'ailleurs, l'essai tenté par Robespierre à la fin du dernier siècle est présent à toutes les mémoires et n'est fait pour séduire personne. Auraient-ils quelque religion nouvelle à révéler au monde? Pas davantage. Que veulent-ils donc, encore un coup? En vérité, on n'en sait rien; car après avoir mis avec eux quantité d'esprits en campagne contre les dogmes fondamentaux du christianisme, ils finissent, contradiction bien inattendue, par proclamer que ce christianisme est la plus belle religion du monde!

Convenons que les *politiques* de la philosophie, dans les rangs desquels M. Damiron a vécu, et où il invite, par son exemple, ses lecteurs à rester après lui, convenons que ces politiques, héritiers fidèles de la conduite comme des doctrines du sec Descartes et de l'insuffisant Platon, en vivant en loyale intelligence avec la religion toutes les fois que la religion parle la langue qui lui est commune avec la philosophie, ont au moins le mérite de ne pas

commettre la science dans des aventures d'où il ne peut lui revenir ni honneur ni profit. Quel avantage moral, en effet, y a-t-il à porter le doute ou l'indifférence dans une multitude d'âmes auxquelles on ne peut certainement pas ouvrir l'asile de la philosophie? Se réfugieront-elles dans le sanctuaire de leurs consciences, ces âmes auxquelles on travaille à fermer les sanctuaires du christianisme? Non; elles y seraient effrayées de leur solitude. Et ce ne seront pas des philosophes qu'on aura faits de ces pauvres esprits : ce seront des indifférents, des sceptiques, des matérialistes, des membres inutiles à ajouter à tant d'autres de l'hébété troupeau d'Épicure.

C'est sur cet enseignement final donné en action, ce qui vaut beaucoup mieux qu'en paroles, par M. Damiron, que nous voulons laisser les lecteurs de son ouvrage. Au reste, en se conduisant de la sorte dans la dernière production qui soit sortie de sa plume, M. Damiron n'a fait que rester fidèle aux maximes qui avaient été la règle de toute sa vie. Tel on le voit dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, tel l'ont vu, cinquante ans durant, tous les auditeurs qu'il a tour à tour entretenus dans les lycées, à la Faculté des lettres de Paris, à l'Institut; tel je l'entendis pour la première fois, il y a vingt ans, dans cette petite salle de la Sorbonne, où je recueillis de sa bouche la tradition de cette *philosophia*

perennis dont le flambeau ne brille jamais plus que lorsque l'obscurité se fait plus grande à la ronde dans les consciences et dans les esprits.

La qualité native de cette belle intelligence a été la mesure. Peu d'hommes ont vu plus clairement, dans le tumulte des systèmes et au milieu des emportements de la polémique, que la plus dangereuse de toutes les manières de manquer le but est de le dépasser. Historien des opinions humaines, il a vécu, autant que philosophe l'a jamais pu faire, au milieu de leurs orages et de leurs combats, et on ne l'a jamais vu y rien perdre de la fermeté de sa raison ni de la paix de son âme. La philosophie n'était pour lui que la gardienne et l'interprète de ces grandes croyances naturelles qui, comme il l'a dit quelque part avec grâce, sont « les diamants de la famille humaine. » On aurait cru qu'il habitait ce temple qu'a chanté le poète,

Edita doctrina sapientum templa serena

et que du parvis de ce Parthénon de la Sagesse il dominait, d'une vue toujours calme, le monde inférieur où s'agitent l'inquiétude, l'erreur et le doute.

Aussi, quand il mourut, un juge en choses de l'ordre moral, M. le duc de Broglie, dit avec tristesse : « Nous

avons perdu un sage. » Simple et beau mot, qui exprima l'opinion de tous les esprits qui avaient été capables d'apprécier M. Damiron, et le sentiment de tous les cœurs qui l'avaient aimé. Le lendemain, quand nous eûmes déposé au lieu de sa dernière demeure le corps qu'avait habité cette âme si bien faite, nous nous retirâmes tous affligés, mais tranquilles. L'oraison funèbre tacite que nous prononçâmes ainsi à part nous du maître et de l'ami que nous avions perdu avait son éloquence. Pour quitter dans de tels sentiments la tombe qui venait de recevoir les restes mortels d'un homme dont la vie entière s'était écoulée à enseigner, il fallait que nous fussions tous bien sûrs que cet enseignement n'avait jamais été au service que de la vérité et de la vertu !

CHARLES GOURAUD.

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE

DIXIÈME MÉMOIRE

MAUPERTUIS

On n'est pas philosophe sans le savoir, quoi qu'en dise le théâtre, qui a d'ailleurs sa manière de l'entendre. Mais il peut arriver qu'on soit, sans le savoir, surtout sans le vouloir, d'une école dont cependant on se défend de professer les doctrines. Il ne faut pour cela qu'un certain défaut de rigueur et de précision dans l'esprit, et, par un motif ou par un autre, une certaine disposition à ne pas accepter les conséquences des principes que l'on partage avec elle. Maupertuis, comme philosophe, n'a-t-il pas un peu de ce caractère? Dans son sentiment le plus sincère, dans le plus intime de sa conscience, il croit; il croit à Dieu et à l'âme, il croit au bien et au vrai; et néanmoins, par telle de ses opinions, il est conduit au doute; par telle autre, à la négation ou du moins à l'atténuation des

preuves les plus plausibles de l'existence de Dieu; par telle autre encore, à l'assimilation de la matière et de l'esprit; et, dans sa morale enfin, il est loin d'être irréprochable. Voltaire en ferait volontiers un athée; il lui en donne même le nom, par passion, il est vrai, plus que par juste raison : car il n'y a pas sujet, mais tout au plus prétexte ; et il en use, il en abuse même. Diderot l'inquiète sur son matérialisme, et Boindin lui-même ne le laisse pas en paix sur son espèce de scepticisme. Il y a bien à tout cela quelque malice ou quelque méprise. Mais il faut avouer qu'il y prête, et, si on le pousse ainsi par force logique jusqu'à des extrémités, devant lesquelles il recule et réclame, c'est bien de sa faute, à lui qui, par plus d'une de ses propositions, ou plus d'une de ses hypothèses, s'expose, sans le prévoir, à toutes ces suites fâcheuses. Or là est une partie de l'intérêt que présente l'étude à laquelle il peut donner lieu. Il est curieux, en effet, de voir comment, divisé avec lui-même, partagé entre deux philosophies, dont la meilleure heureusement prévaut chez lui sur l'autre, il reste en somme spiritualiste, malgré l'évident sensualisme de plusieurs de ses théories, et comment, grâce à cette inconséquence, il échappe à des dangers que d'autres plus rigoureux n'ont pas su éviter. Ce n'est sans doute pas la plus régulière manière d'être sage; c'est, si on me permet de le dire, une sagesse un peu mêlée; mais, à défaut de mieux, c'est encore quelque bien, et il faut en savoir gré à Maupertuis, dans la mesure toutefois où, pour la justice et la vérité, il convient de le faire.

Cependant il y a en lui autre chose encore à considérer.

Il est un des personnages qui ont comparu et brillé à la cour de Frédéric; il a été le président autorisé de son Académie restaurée, une sorte de ministre auprès de lui des lettres et des sciences, un de ses commensaux en honneur, mais, il faut le dire aussi, parmi eux un des rivaux malheureux et une des victimes les moins épargnées de Voltaire irrité, après en avoir été d'abord un favori fort applaudi. Or il m'a paru qu'il y aurait aussi quelque intérêt à faire de nouveau visite en sa compagnie, comme déjà précédemment en celle de d'Alembert et du marquis d'Argens, à ce roi philosophe et homme de lettres, mais qui ne l'était pas pourtant jusqu'à négliger dans ses soins sa charmante maîtresse, la Silésie, comme on le lui a fait dire, qui savait fort bien mener de front les choses de la paix et celles de la guerre, songer aux vers la veille d'une bataille et la gagner le lendemain, lire Bayle entre deux haltes, et ne prendre ses quartiers d'hiver que muni de ses livres.

Et il y a avec Maupertuis d'autres visites aussi à faire, et d'un ordre plus élevé, à d'autres grands objets de curiosité et de recherche; je veux parler de ces graves et éternelles questions de Dieu, de l'âme et du bien, dont on ne se lasse pas et auxquelles on revient sans cesse, parce qu'elles sont comme l'aliment et la vie même de l'intelligence. Avec lui on y est ramené par plus d'une relation, et, quoiqu'il ne soit pas précisément dans ces voies un guide sûr et un maître, il y a cependant toujours quelque avantage à l'y suivre, ne fût-ce que celui d'apprendre, par les fautes dans lesquelles il tombe, à philosopher avec plus de conséquence, d'exactitude et de vérité.

Enfin il est d'une classe de philosophes aujourd'hui beaucoup plus rares qu'au XVIIe et au XVIIIe siècle, mais toujours d'un bel et grand exemple, qui, réunissant en eux le métaphysicien et le géomètre, également versés dans les sciences physiques et morales, familiers par là même avec les différents procédés comme avec les différents objets de la connaissance humaine, en sont d'autant mieux préparés à tout étudier et à tout comprendre. Il ne faut assurément pas le mettre au premier rang dans cette classe; il n'est pas de l'ordre de Descartes, de Leibnitz, de Newton et même de d'Alembert, quoiqu'il se rapproche davantage de celui-ci; mais cependant sa place entre eux est encore assez honorable.

Il y a surtout un jour où, à l'un des titres qu'il réunit, comme géomètre et astronome, il a un grand éclat : il s'agit de son voyage au pôle nord, sorte de mission de la science à accomplir aussi dans des régions barbares, parmi toutes les rigueurs de la plus dure nature, et qui, aux applaudissements de son siècle, de Voltaire tout le premier, a laissé une belle page dans sa vie. L'on connaît ces vers, écho de la faveur publique dont il est alors entouré, et qui ne sont pas les seuls qu'on ait écrits en son honneur :

Revole, Maupertuis, de ces déserts glacés,
Où les rayons du jour sont six mois éclipsés;
Apôtre de Newton, digne appui d'un tel maître,
Né pour la vérité, viens la faire connaître.

Ce globe mal connu, qu'il a su mesurer,
Devient un monument où sa gloire se fonde.
Son sort est de fixer la figure du monde,
De lui plaire et de l'éclairer.

Toutes ces raisons réunies m'ont déterminé à ajouter ce mémoire sur Maupertuis à ceux que j'ai déjà publiés sur d'autres philosophes du XVIIIe siècle, et à recommencer avec lui, s'il y a lieu, une série de travaux analogues à ceux que j'ai successivement soumis au jugement de l'Académie.

Selon mon constant usage, je préluderai, par la biographie, à l'analyse et à la critique de la doctrine de l'auteur dont j'ai à traiter.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis naquit à Saint-Malo, le 28 septembre 1698.

Y eut-il du lieu, du sol, de la race, je veux dire du sang breton, dans son caractère et son humeur? Et ce qu'il eut en lui dès son enfance, ce qu'il conserva jusqu'à la fin de vifs et prompts mouvements, d'impatience de toute contrainte, d'esprit de résistance et de lutte, de tête ardente, en un mot, pour ne pas dire autrement, lui vint-il de la terre natale, comme on pourrait le supposer, en voyant d'ailleurs, à côté de lui, son compatriote de Lamettrie offrir des traits analogues et bien plus marqués encore? Je ne sais; mais ce qu'affirmait Maupertuis lui-même, au témoignage de Formey, c'est que sa mère l'idolâtrait plutôt qu'elle ne l'aimait; c'est qu'elle ne pouvait rien lui refuser; c'est qu'elle lui avait rendu toute contradiction tellement insupportable, que bien avant dans sa carrière, ce n'était qu'après avoir réprimé ses premiers mouvements, qu'il pouvait souffrir que ses idées fussent contrariées et ses goûts traversés. Encore ne le souffrait-il guère, serait-on en droit d'ajouter, d'après plusieurs circonstances de sa vie; en sorte que la nature bretonne y aidant, si l'on veut, il y eut toujours chez lui, même arrivé à l'âge

d'homme, plus ou moins de ce qui y avait été dans ses jeunes années, je veux dire de l'enfant gâté.

Élevé d'abord dans la maison paternelle par les soins d'un excellent homme, l'abbé Coquaud, qui fit un peu comme la mère, dont il avait du reste à ménager l'indulgente faiblesse, autant que les vives saillies et l'indocile ardeur du fils, il conserva de ce maître un long et affectueux souvenir, et bien pénétré de tout ce qu'il devait à sa douceur, à sa patience, à cet art ou à ce don d'être bon pour être utile, il l'aima et le servit constamment; et, quand il l'eut perdu, il devint le bienfaiteur de sa famille, à laquelle, deux mois avant de mourir, il envoyait encore de Bâle ses secours accoutumés.

Il resta sous cette facile discipline jusqu'à sa rhétorique inclusivement. A ce moment, son père que l'emploi de délégué du commerce de Saint-Malo retenait habituellement à Paris, désira l'avoir auprès de lui, autant pour le soustraire à ce gouvernement qui ne le gouvernait guère, que pour lui procurer une plus forte instruction. Ce ne fut pas sans résistance de la part de la mère et du fils; et comme l'une différait de jour en jour le départ, et que l'autre se prêtait très-volontiers à tous ces délais, pour en finir avec ces lenteurs, M. Moreau vint lui-même chercher le jeune homme et l'emmena avec lui. Il lui fit faire sa philosophie au collége de la Marche, sous l'abbé Leblond, célèbre professeur, qui, grand cartésien et robuste argumentateur, le subjugua d'abord, s'il ne le convainquit pas, et, sans en faire précisément un disciple de Descartes, lui inspira du moins le goût persévérant de la recherche philosophique.

Toutefois ce ne fut pas à la philosophie proprement dite, à la science de l'esprit, qu'il commença par s'attacher; ce fut à celle de l'étendue, ce fut à la géométrie. Son père l'y poussait vivement, afin de le mieux préparer à la profession de marin qu'il aurait voulu lui voir embrasser. Mais il n'avait pas besoin de ce stimulant; et quand, cette fois encore, cédant à la tendresse maternelle alarmée, il eut renoncé à cette carrière, et qu'au lieu de se faire aspirant, il fut devenu mousquetaire d'abord et puis capitaine de cavalerie, il n'en réserva pas moins pour les études mathématiques ses plus sérieuses pensées; et, soit dans ses garnisons de province, soit dans ses séjours à Paris, il n'en persista pas avec moins d'ardeur et d'application dans des travaux qui ne sont pas d'ordinaire l'occupation préférée d'un jeune officier.

Naturellement attiré par ses études dans le commerce d'hommes d'esprit ou de science, tels que Lamothe-Houdard, Marivaux, Fréret, Saurin, l'abbé Terrasson et plusieurs autres, il ne tarda pas à être comme un des leurs, et à donner, à leur exemple, beaucoup de son temps à des choses qui devaient de plus en plus le distraire du métier des armes. Aussi se démit-il de sa compagnie, et, désormais libre et sans emploi, put-il être tout entier à sa véritable vocation.

Fréret lui avait dit un jour qu'il n'y avait que la géométrie qui pût repaître son âme. C'était un jugement et un conseil à ne pas négliger; il les mit à profit avec diligence. Il avait déjà reçu des leçons de Guesnée, de l'Académie des sciences; il en reçut également de Nicole. Mais il lui fallait des maîtres d'une autre portée. Il alla en

chercher d'abord en Angleterre, à Londres; mais Newton venait de mourir et n'avait point laissé de successeur de son génie. Il se tourna alors vers Bâle et y fut plus heureux. A Bâle, en effet, vivait cette famille singulière, pour laquelle la géométrie semblait être comme dans le sang, et qui, illustrée au premier chef par Jacques Bernouilli, continuait à l'être par Jean, frère de Jacques, dont les fils à leur tour soutinrent dignement le renom domestique. Ce fut là qu'il s'adressa, et il y fut bien reçu. Cependant il lui fut fait, pour être admis à l'enseignement du grand maître dont il sollicitait les leçons, une condition qui ne laissait pas d'être assez dure : c'était de se faire recevoir comme étudiant à l'Université de Bâle, bien qu'il fût déjà associé à l'Académie des sciences de Paris. Jean Bernouilli le voulut ainsi, par jalousie pour ses droits de professeur et ceux du corps auquel il appartenait. Maupertuis s'y soumit sans peine, à la différence de Clairaut qui, quelques années plus tard, mis à la même épreuve, se refusa à la subir. Il gagna à son séjour à Bâle, outre l'instruction qu'il y puisa, l'affection de la famille Bernouilli; et ce fut auprès de l'un des fils de Jean, avec lequel il avait formé une particulière amitié, que, comme nous le verrons plus tard, recueilli dans sa dernière maladie, il mourut entouré des soins les plus fraternels et les plus dévoués.

De retour en France, et grâce à divers travaux qu'il avait déjà publiés, il fut élu pour remplir la place de géomètre pensionnaire, vacante par la vétérance de Saurin. Il justifia ce nouveau titre, comme il avait mérité le premier, par une succession de mémoires dont les deux principaux eurent pour sujet, le premier : *Les lois de l'attrac-*

tion newtonienne; le second : *La figure des astres.* Ce n'étaient pas de simples dissertations; c'étaient une exposition et une apologie du système de Newton, et une attaque contre celui de Descartes. Il n'y proposait rien de nouveau; mais il y faisait une chose alors peu commune, peu reçue en France; il y publiait et il y défendait une doctrine admise et établie au dehors, en Angleterre particulièrement, mais encore peu connue et peu accréditée parmi nous, et cela en opposition avec une autre doctrine qui conservait, même parmi les savants, de nombreux partisans. Il n'inventait rien, il ne donnait rien du sien, il ne venait qu'en disciple, mais en disciple convaincu, et comme en apôtre, renverser ce qui était encore adoré, et adorer ce qui n'était pas encore consacré, ce qui n'était qu'annoncé. C'était une foi nouvelle, qu'après s'en être pénétré, il aspirait dans son zèle à répandre et à faire triompher. Il ne s'en tenait même pas toujours dans ce but aux moyens les plus sérieux, et, s'il faut en croire un de ses biographes, comme l'attraction ne plaisait bien qu'aux jeunes académiciens, et qu'elle avait contre elle la plupart des anciens, Fontenelle et Cassini, entre autres, Maupertuis, toujours assez sensible aux traits que dirigeaient contre lui ses adversaires, après la grande guerre, leur faisait la petite, celle des épigrammes après celle des arguments, et, les jours d'assemblée, il avait soin de donner à dîner à quelques jeunes newtoniens qu'il menait ensuite au Louvre, pleins de gaîté, de présomption et de verve; il les lâchait contre la vieille Académie, qui ne pouvait ouvrir la bouche sans être assaillie par ces enfants perdus du système de l'attraction, pour lequel ils étaient toujours prêts

à rompre hardiment une lance. Je ne sais si d'Alembert était de ces dîners; mais on rapporte que le père de Maupertuis qui était, sinon avare, au moins fort économe, disait de lui en le comparant aux autres jeunes convives que lui amenait son fils, et dont les bonnes dispositions à table l'effrayaient quelque peu : « C'est un joli sujet que ce d'Alembert; cela ne boit pas de vin, cela ne prend pas de café; cela fait plaisir à voir à table. » D'Alembert pouvait donc bien être de ces réunions où l'on dînait pour l'attraction et contre les tourbillons.

Mais Maupertuis allait bientôt avoir une plus éclatante occasion de faire acte de foi aux principes de Newton. C'est encore Voltaire qui le dit, et je le lui laisse à dessein dire, parce qu'ainsi on verra mieux combien dans la suite il changera à son égard de langage et de sentiments :

Courrier de la physique, argonaute nouveau,
Qui franchissant les monts, qui traversant les eaux,
Ramenez des climats, soumis aux trois couronnes,
Vos perches, vos secteurs, et surtout deux Laponnes[1],
Vous avez confirmé, dans ces lieux pleins d'ennui,
Ce que Newton connut sans sortir de chez lui.

Pourquoi vous dérober aux sept astres de l'Ourse,
Beaux lieux, où nos Français, dans leur savante course,
Allèrent, de Borée arpentant l'horizon,
Geler auprès du pôle, aplati par Newton ?

Voilà ce que dit Voltaire en vers, et il ne s'exprime pas autrement en prose. Il écrit en effet à Maupertuis dans

1. Voltaire dit en note, mais c'est en 1771, que ces deux Laponnes étaient sœurs, que leur père commença un procès criminel contre Maupertuis, mais qu'on ne put du cercle polaire

une lettre (1738) : « Tôt ou tard il faut bien que vous et la vérité l'emportiez; souvenez-vous qu'on a soutenu des thèses contre la circulation du sang; songez à Galilée et consolez-vous; » et, dans une autre lettre de la même année : « Les Argonautes qui s'en allaient commercer en Crimée, et dont la bonne Grèce a fait des demi-dieux, valaient-ils, je ne dis pas les Clairaut, les Lemonnier, les Le Camus, mais les dessinateurs qui vous accompagnaient? On les a divinisés; et vous, quelle est votre récompense? je vous le dirai : l'estime des connaisseurs, qui vous répond de celle de la postérité . . . .
Certes, vous savez peindre; il ne tenait qu'à vous d'être notre plus grand poëte, comme notre plus grand mathématicien. Si vos opérations sont d'Archimède et votre

envoyer un huissier à Paris. Il paraît qu'elles se convertirent, que l'une se fit religieuse, et que l'autre épousa un gentilhomme de Normandie. Dans une lettre de 1738 à Maupertuis, Voltaire écrit : « Sir Isaac, madame la marquise du Châtelet, et moi indigne, nous sommes si attachés à ce qui a du rapport à votre mesure de la terre et à votre voyage au pôle, nous sommes d'ailleurs si éloignés des mœurs de Paris, que nous regardons votre Laponne trompée comme notre compatriote. Nous proposerions bien qu'on mît, en faveur de cette hyperboréenne, une taxe sur tous ceux qui ne croient pas la terre aplatie; mais nous n'osons pas exiger de contributions de nos ennemis. Demandons seulement des secours à nos frères. Faisons une petite quête. Ne trouverons-nous point quelques cœurs généreux, que votre exemple et celui de madame Clairaut auront touchés? Madame du Châtelet, qui n'est pas riche, donne 50 livres; moi, qui suis bien moins bon philosophe qu'elle, et pas si riche, mais qui n'ai point de grande maison à gouverner, je prends la liberté de donner cent francs. Voilà donc 50 écus qu'on vous apporte; que quelqu'un de vous tienne la bourse, et je parie que vous faites mille écus en peu de

courage de Christophe Colomb, votre description des neiges de Tornéa est de Michel-Ange. et celle des aurores boréales, de l'Albane. » Enfin, dans une lettre à Frédéric, prince royal, il écrit encore : « Votre Altesse Royale a lu sans doute l'excellent livre de M. de Maupertuis. Un

jours. Cette petite collecte est digne d'être à la suite de vos observations; et la morale des Français leur fera autant d'honneur dans le Nord, que leur physique.....

« Pour encourager les âmes dévotes à réparer les torts de l'amour, je serais d'avis qu'on quêtât à peu près en cette façon :

« La voyageuse Académie
Recommande à l'humanité,
Comme à la tendre charité,
Un gros tendron de Laponie.
L'amour, qui fait tout son malheur,
De ses feux embrasa son cœur,
Parmi les glaces de Bothnie.
Certain Français la séduisit :
Cette erreur est trop ordinaire;
Et c'est la seule que l'on fit
En allant au cercle polaire.
Français, montrez-vous aujourd'hui
Aussi généreux qu'infidèles;
S'il est doux de tromper les belles,
Il est doux d'être leur appui.
Que les Lapons sur leur rivage
Puissent dire dans tous les temps :
Tous les Français sont bienfaisants;
Nous n'en avons vu qu'un volage.

« Vous me direz que cela est trop long : il n'y a qu'à l'exprimer en algèbre.

« Adieu; je n'ai point d'expression pour vous dire combien mon cœur et mon esprit sont les très-humbles serviteurs et admirateurs du vôtre..... »

homme tel que lui fonderait à Berlin une académie des sciences, qui serait au-dessus de celle de Paris. »

Tout cela n'est sans doute pas dit selon la plus exacte mesure, mais paraît cependant assez sincère; et Voltaire peut-être n'eût pas été sans quelque embarras, si après qu'il eut publié son *docteur Akakia*, on lui eût remis sous les yeux ses vers et sa prose d'un autre temps. Il avait le don des premiers mouvements; mais il en avait aussi les torts; et, incapable de se modérer dans aucun de ses entraînements, il excédait aussi volontiers du côté de la faveur que du côté opposé; il excéda ainsi dans les deux sens à l'égard de Maupertuis. Il n'eut de bien juste que l'esprit, quand toutefois la passion ne s'en mêlait pas. Le cœur, chez lui, quoique avec un certain fonds de générosité et de bonté, s'échappait trop fréquemment, pour peu qu'il y fût provoqué, en hostiles saillies. Sa nature de feu l'emportait, et éclatait comme la poudre.

Pour revenir à Maupertuis et à son expédition newtonienne au pôle, je ne la retracerai pas dans tout le détail des opérations dont elle se composa. J'en rappellerai seulement l'occasion, le but, et les principales circonstances.

Les savants étaient divisés sur la grandeur et la figure de la terre. On ne doutait point, d'une part, qu'elle ne fût exactement sphérique; mais, de l'autre, d'après de très-récentes observations, on avait conclu, et ceux qui avaient ainsi conclu étaient Huyghens et Newton, qu'elle était aplatie vers les pôles. Il s'agissait donc de décider entre eux et ceux qui tenaient pour l'opinion opposée. Dans ce dessein, une première proposition, faite dans l'origine par La Condamine, renouvelée ensuite par Godin et Grandjean

de Fouchy, appuyée par l'Académie des sciences, et enfin agréée par le ministère, fut mise à exécution. L'expédition, La Condamine en tête, partit pour le Pérou et y resta dix ans. Elle fut aussi fort célébrée, et près de vingt ans plus tard, en recevant La Condamine à l'Académie française, Buffon disait, dans une de ces pages dont il est resté mémoire : « Avoir parcouru l'un et l'autre hémisphère, traversé les continents et les mers, surmonté les sommets sourcilleux de ces montagnes embrasées, où des glaces éternelles bravent également et les feux souterrains et les ardeurs du midi; s'être livré à la pente précipitée de ces cataractes écumantes, dont les eaux suspendues semblent moins rouler sur la terre que descendre des nues; avoir pénétré dans ces vastes déserts, dans ces solitudes immenses, où l'on trouve à peine quelques vestiges de l'homme, où la nature, accoutumée au plus profond silence, dut être étonnée de s'entendre interroger pour la première fois; avoir plus fait, en un mot, par le seul motif de la gloire des lettres, que l'on ne fit jamais par la soif de l'or, voilà ce que connaît de vous l'Europe et ce que dira la postérité. »

Maupertuis, à son tour, et à la suite de deux mémoires qui en démontraient l'utilité, eut aussi son projet : ce fut celui d'un voyage au pôle nord, comme complément de l'expédition sous l'équateur. Le ministère et l'Académie l'agréèrent également, et il ne fut plus question que de l'accomplir. Maupertuis avait ses compagnons tout prêts; c'étaient Clairaut, Le Camus, Lemonnier, de l'Académie des sciences, l'abbé Outhier, chanoine de Bayeux, habile observateur et correspondant de la même compa-

gnie, Celsius, savant astronome suédois; de plus, un secrétaire et un dessinateur[1]. On partit, et, quand on fut arrivé aux lieux où devaient commencer les observations, voici, d'après Maupertuis lui-même, quelques-unes des difficultés matérielles qu'ils rencontrèrent: à Tornéa même, les maisons étaient enfouies sous la neige; lorsqu'on sortait, l'air semblait déchirer la poitrine; les degrés du froid croissant s'annonçaient par le bruit avec lequel le bois dont toutes les maisons sont bâties, se fendait. A voir la solitude qui régnait dans les rues, on eût cru que les habitants de la ville étaient morts. On rencontrait à chaque pas des gens mutilés, ayant perdu bras ou jambes par l'effet d'une si dure température. Et cependant ce n'était pas à Tornéa que les voyageurs devaient s'arrêter; il leur fallait aborder des lieux inhabités, des montagnes escarpées, parmi des bois et des rochers, où il n'y avait plus que des patins et des traîneaux qui pussent les faire avancer; et le froid y était si grand, que la langue et les lèvres gelaient sur-le-champ contre la tasse, lorsqu'on voulait boire de l'eau-de-vie, la seule liqueur qui restât à l'état de liquide, et ne s'en arrachaient que sanglantes; les doigts de plusieurs d'entre eux gelèrent également. L'eau-de-vie ne pouvait suffire à les désaltérer, et il fallait creuser dans la glace des puits profonds qui étaient presque aussitôt refermés, et d'où l'eau pouvait à peine parvenir liquide jusqu'à la bouche, et on était exposé au dangereux contact que pouvait produire dans des corps échauffés cette eau glacée. La neige gelait autour du feu.

1. Pour les détails les plus particuliers sur ce voyage, voir le *Journal* de l'abbé Outhier.

C'est sous les âpres impressions de cette nature de fer, qu'ils plantèrent leurs signaux, se bâtirent des observatoires, dressèrent leurs instruments, et procédèrent, souvent séparés les uns des autres, à toute la suite de leurs observations. Heureux encore quand, comme il advint à Maupertuis, pour pousser l'exactitude jusqu'au scrupule, l'un ou l'autre d'entre eux ne se croyait pas obligé de tenter l'ascension de quelque montagne plus élevée, d'un accès plus difficile et d'un séjour plus dangereux; heureux quand, après toutes ces souffrances, plusieurs, ceux qui revinrent par mer, et Maupertuis était encore de ce nombre, échappaient à grand'peine aux périls d'un naufrage dans le golfe de Bothnie.

Le roi de Suède[1] avait dit à Maupertuis en le recevant au moment de son passage à Stochkolm : « Je me suis trouvé dans de sanglantes batailles; mais j'aimerais mieux retourner à la plus meurtrière, que d'entreprendre le voyage que vous allez faire; » et, d'après ce qu'on vient de voir, il ne disait rien de trop. Tel était donc le prix dont se payaient un peu de science et un peu de gloire; il faut convenir qu'à cette estime, ces deux belles choses, quelque haute valeur qu'elles eussent en elles-mêmes, n'avaient pas été trop marchandées par ces dévoués explorateurs.

Aussi, quoique ici encore Maupertuis n'inventât rien, mais vérifiât seulement ce que d'autres avaient avancé, et ne fît que contrôler par l'expérience ce qui était déjà établi par la théorie et le raisonnement, il n'en eut pas moins

1. Frédéric de Hesse-Cassel, mari de la sœur de Charles XII, et associé par elle au trône.

pour sa part virile le mérite d'une recherche qui avait été entreprise, poursuivie et achevée, parmi les plus rudes travaux, prévus et acceptés avec autant de maturité de réflexion que de fermeté de résolution. Aussi lit-on avec quelque peine, dans le tableau abrégé du *Siècle de Louis XV*, ces paroles qui ne sont guère d'accord avec les premiers éloges prodigués par Voltaire à Maupertuis : « Des voyages au bout du monde pour constater une vérité que Newton avait démontrée dans son cabinet, ont laissé des doutes sur l'exactitude des mesures. » Pourquoi tant de faveur d'abord, et si peu de justice ensuite? Pourquoi, à la distance de quelques années, cette diversité de sentiments? Pourquoi ce changement d'opinion qui finit par être sans équité une choquante contradiction? C'est que, d'une date à l'autre, quelques nuages avaient commencé par s'élever entre Voltaire et Maupertuis, qui successivement se grossirent, et qu'à un certain moment, ces deux natures, peu faites pour se concilier, se rencontrèrent à la cour de Frédéric, et dans la rencontre se choquèrent et s'offensèrent. Mais c'est là une explication et non une justification du double langage de Voltaire. Il eût mieux valu en tout de sa part plus de modération et de constance. Il écrivait alors à son ami, à propos d'un voyage qu'il s'étonnait de lui voir faire à Saint-Malo pour embrasser sa famille, sans être retenu par les applaudissements que Paris lui prodiguait : « Comment faites-vous avec cet esprit sublime, pour avoir aussi un cœur? » Pourquoi ne s'être pas mieux souvenu dans la suite de pareilles paroles, ne fût-ce qu'afin de ne pas les démentir par des paroles trop contraires? L'expédition au pôle, après tout, ne restait-elle

pas un acte sérieux et un éclatant témoignage de foi à la vérité, rendu avec dévouement, parmi les plus dures épreuves auxquelles, par événement, la vie d'un savant puisse être exposée? Voltaire aurait dû continuer à le sentir, et ne pas prendre à tâche de décrier à la fin ce qu'il avait commencé par célébrer avec une si vive admiration.

Quoi qu'il en soit, à l'heure de la faveur, il ne se contenta pas d'écrire à Maupertuis dans les termes les plus flatteurs : il voulut en outre l'avoir auprès de lui, le posséder à Cirey, et l'invita à s'y rendre de la part de madame Duchâtelet, avec la plus gracieuse et la plus pressante familiarité.

Maupertuis n'était pas, comme il plaît à un de ses panégyristes de le dire, le Newton de la France; il n'était qu'un newtonien en France, mais un newtonien illustré d'un tout récent éclat. C'était de plus un bel esprit, un très-brillant causeur, un homme tel qu'il le fallait à Voltaire et à la marquise, dans leur retraite à la fois studieuse et mondaine, où géomètres et poëtes, gens d'esprit et gens du monde, tout se réunissait pour le plus grand honneur des lettres et des sciences. A Cirey, on travaillait beaucoup, on conférait beaucoup aussi, on avait toutes les occupations et tous les plaisirs de l'intelligence, non sans trouble parfois, il est vrai, et quelques passagers nuages, parce qu'il s'y mêlait aussi d'autres pensées, qui tenaient d'un peu plus près aux agitations du cœur. On y recevait avec Jean Bernouilli fils, de Mairan, Kœnig, Helvétius, Saint-Lambert, le comte Algarotti et bien d'autres; Maupertuis y était doublement à sa place et il y fut le bienvenu. Il avait été appelé pour initier la marquise à

la doctrine de Newton; au lieu d'un disciple, il en eut deux, et Voltaire fut le second. « Après vous avoir remercié, écrit-il dans une fort longue lettre à Maupertuis, toute pleine de déférence à son égard, après vous avoir remercié des leçons que j'ai reçues de vous sur la philosophie newtonienne, voulez-vous bien que je vous adresse les idées qui sont le fruit de vos instructions? » et il termine ses vingt-cinq pages, par ces mots qu'il aurait dû ne jamais oublier et mieux pratiquer : « La différence des opinions ne doit jamais, en aucun cas, altérer les sentiments d'humanité; un newtonien peut très-bien aimer un cartésien et même un péripatéticien, s'il y en avait un. L'*odium theologicum* a malheureusement passé en proverbe; mais il est à croire qu'on ne dira jamais : *Odium philosophicum*[1]. »

Ainsi s'exprimait Voltaire; ce qui n'empêchait pas que

1. Voici encore deux passages extraits de ses lettres, qui prouvent en quels termes il était alors avec lui : « Les grands hommes sont mes rois, monsieur; mais la converse n'a pas lieu ici : les rois ne sont pas mes grands hommes. Une tête a beau être couronnée; je ne fais cas que de celles qui pensent comme la vôtre, et c'est votre estime et votre amitié, et non la faveur des souverains, que j'ambitionne. Il n'y a que le roi de Prusse que je mets de niveau avec vous, parce que c'est de tous les rois le moins roi et le plus homme. Il ne lui manque que d'être géomètre (1740). » — « M. Algarotti est comte[1]; mais vous, vous êtes marquis du cercle polaire, et vous avez à vous en propre un degré du méridien en France et un en Laponie. Pour votre nom, il a une bonne partie du globe. Je vous trouve réellement un très-grand seigneur; souvenez-vous de moi dans votre gloire (1741). »

1. Algarotti, fils d'un riche négociant de Venise, venait d'être fait comte par Frédéric.

déjà quelques légers sujets de dissentiment ne fussent survenus entre eux. Car, comme Kœnig que Maupertuis avait connu à Bâle, parmi les disciples de Bernouilli, et qu'il avait donné à la marquise, pour lui enseigner les mathématiques, plaisait peu à Voltaire, qui croyait avoir à s'en plaindre, le protecteur eut à intervenir en faveur du protégé, ce qui choqua Voltaire, l'engagea même à lui écrire, dans une lettre, de ne pas prendre trop haut le parti de Kœnig et de mêler un peu de douceur à la supériorité de son esprit. Il n'en sera pas tout à fait de même plus tard, et on sait d'avance que ce ne sera pas alors Maupertuis, mais Voltaire qui sera le patron de Kœnig. Mais n'anticipons pas; seulement un mot encore en passant, puisque j'en trouve ici l'occasion, sur ces relations d'enseignement de Kœnig avec la marquise. Appelé auprès d'elle pour des leçons de géométrie, il commença en effet par cette science; mais, comme madame Duchâtelet se récriait sur l'évidence qui en accompagnait toutes les propositions : « Vous avez raison, madame, lui dit-il; mais il y a des vérités bien plus importantes, qui n'ont point un moindre degré d'évidence. — Et quelles sont ces vérités? — Les vérités métaphysiques. » La marquise fit un éclat de rire qui échauffa la bile de Kœnig, dont la franchise helvétique allait jusqu'à une sorte de rusticité. « Je me fais fort de vous convaincre, dit-il, et je vous somme de m'accorder l'attention nécessaire pour cet effet. — Je le veux bien, dit madame Duchâtelet, croyant que ce serait un objet d'amusement pour elle; » et les leçons de géométrie firent place pour quelque temps à celles de philosophie. La marquise y prit goût, et il en passa même quelque chose dans ses

écrits ; ce qui fit dire à Voltaire, fort peu Leibnitzien comme on sait, et surtout fort peu Wolfien, dans une de ses lettres à Maupertuis (1741) : « C'est une chose déplorable qu'une Française, madame Duchâtelet, ait fait servir son esprit à broder ces toiles d'araignée. Vous en êtes coupable, vous qui lui avez donné cet enthousiaste de Kœnig, chez qui elle puisa ces hérésies, qu'elle rend si séduisantes. »

Invité à la cour de Cirey, Maupertuis l'était également à celle de Berlin. Frédéric venait de monter sur le trône. Prince royal, dans ses loisirs de Rheinsbourg, attentif à tout ce qui se passait de quelque intérêt dans le monde littéraire et savant, il n'avait eu garde de négliger les travaux et le nom de Maupertuis, et un des premiers actes de sa royauté fut d'appeler auprès de lui des hommes tels que Euler, Bernouilli, Wolf et s'Gravesande ; mais ses plus grands empressements furent peut-être pour Maupertuis. En 1738, après avoir reçu de lui son *Discours sur la figure de la terre*, il lui avait d'abord écrit que, quoique le sujet traité dans cet ouvrage demandât des connaissances profondes de mathématiques et d'astronomie spéculative, il ne le lirait pas avec moins de plaisir, et que d'ailleurs ce serait pour lui une occasion de solliciter l'explication de ce qu'il n'entendrait pas, en le priant d'être son maître.

Mais en 1740, devenu roi, il lui écrivit d'une manière plus particulière encore : « Mon cœur et mon inclination, monsieur, m'ont fait désirer, dès le premier moment de mon avénement, de vous avoir, pour donner à l'Académie de Berlin la forme qu'elle ne peut recevoir que de vous. Venez donc enter sur la plante sauvage la greffe des sciences



et des fleurs. Vous avez appris au monde la figure de la terre : vous apprendrez d'un roi quel est le plaisir de posséder un homme tel que vous. »

Mais, à cette époque, on ne pouvait guère se rendre aux invitations du roi de Prusse, qu'en le suivant en des lieux qui n'étaient pas toujours aussi paisibles qu'une Académie. Il fallait en effet le rejoindre soit dans ses quartiers d'hiver, soit même sur ses champs de bataille. C'est ce que fit Maupertuis, un peu par courtoisie, un peu aussi en souvenir de son ancien métier de mousquetaire et de capitaine de cavalerie. Mais mal lui en advint : car, dans cette rude journée de Molwith, à laquelle il voulut assister, Frédéric ayant eu son cheval tué sous lui, son habit percé de deux balles, deux pages blessés à ses côtés, l'aile droite de son armée enfoncée, sur les instances du maréchal de Schewrin, lui-même couvert de sang et le suppliant de se retirer, pressé d'ailleurs par tous ses généraux, Frédéric, dis-je, prit un parti auquel il n'est peut-être pas de grand capitaine qui ne se soit vu obligé, celui de la retraite ; il céda donc, et, avec le ferme et triste courage de la résignation, il laissa pour cette fois la victoire à l'ennemi, sauf à bientôt la lui reprendre. Mais Maupertuis, dans ce mouvement qui ne dut pas être sans quelque confusion, emporté par son cheval, alla tomber dans un parti de hussards ennemis, et fait prisonnier par eux, il fut dépouillé de tout ce qu'il possédait, y compris une excellente montre de Graham, à laquelle il tenait beaucoup. Le comte de Neuberg, heureusement pour lui, en fut instruit, le prit sous sa sauvegarde, le rétablit quelque peu dans ses équipages, et le dirigea sur Vienne. Frédéric craignit d'abord qu'il n'eût été tué,

et le bruit s'en était répandu. Voltaire écrivait à ce sujet: « Je viens de lire l'article à madame Duchâtelet; nous en sommes touchés aux larmes. » Mais on apprit bientôt la vérité, et de la vérité on fut moins alarmé; il est même possible que la plaisanterie s'en mêla, et très-vraisemblable que quelques mots, qui n'étaient plus précisément pathétiques, échappèrent à Voltaire, lesquels, comme de juste, revinrent à Maupertuis. Il s'en plaignit, et Voltaire répondit dans une première lettre : « Je vous ai toujours aimé et ne vous ai jamais manqué. Je suis en droit par mon amitié de vous gronder vivement et de vous reprocher votre humeur avec moi; » et dans une seconde : « Je suis très-mortifié, monsieur, que vous soyez assez Leibnitzien pour imaginer que vous avez une raison suffisante d'être en colère contre moi. Je crois pour moi que votre fâcherie est un de ces effets de la liberté de l'homme, dont il n'y a pas de raison à rendre..... » Ainsi s'en tirait Voltaire qui ne s'embarrassait de rien, et de ses plaisanteries moins que d'aucune autre chose. Mais Maupertuis était piqué, presque offensé, et il ne fallait entre eux que quelque nouvelle cause de mutuel mécontentement pour que ce qui était à craindre arrivât.

Du reste, bien accueilli à Vienne, Maupertuis fut présenté à la reine qui lui témoigna de la bienveillance et lui demanda « de quel œil sa philosophie voyait deux princes se disputer, avec le fer et le feu, de petits lambeaux de la planète qu'il avait mesurée. » — « Il ne m'appartient pas, répondit-il, d'être plus philosophe que les rois. » Et comme, après la reine, il fallait que la femme eût aussi son mot, elle lui dit encore : « Le roi de Prusse a une sœur (la reine

de Suède) qui passe pour la plus belle princesse de l'Europe.» — « Je l'avais cru jusqu'à présent,» répondit Maupertuis, de ce ton vif et bref qui accompagnait toutes ses saillies. Ce ne fut de part et d'autre qu'échange de galanteries. Le roi, François Ier, lui dit : « Vous êtes tombé entre les mains de mauvais valets de chambre, et je suis fâché qu'ils vous aient traité à leur façon ordinaire. » — « C'est une bagatelle, reprit Maupertuis, et je ne regrette rien depuis que j'ai l'honneur d'être admis en votre présence. » — « Mais n'y avait-il pas quelque chose dont la perte vous intéressât particulièrement? » — « J'avoue que je regrette une excellente montre de Graham. » — « Hé bien! c'était une plaisanterie de leur part; ils l'ont rapportée et je vous la remets. » — Et il lui remettait en effet une montre de Graham, enrichie de diamants, qu'il s'était procurée, d'après les informations qu'il avait prises sur celle qui lui avait été enlevée. Mais la bienveillance dont il fut l'objet ne s'arrêta pas là, et il fut immédiatement remis en liberté et renvoyé sans rançon à Frédéric.

De retour à Berlin, il reprit avec le roi de Prusse sur de nouveaux frais, soit de vive voix, soit par lettres, le sujet pour lequel il avait été appelé auprès de lui, je veux dire la constitution et le gouvernement de l'Académie. Le roi lui écrivait de Kœnigsberg, juillet 1740 :

« .... Votre secours m'est nécessaire; c'est à vous de savoir si l'emploi d'étendre et d'enraciner les sciences dans ces climats ne vous sera pas tout aussi glorieux que celui d'apprendre au genre humain de quelle forme était le continent qu'il cultive. Je me flatte que la profession

d'apôtre de la vérité ne vous sera pas désagréable, et que vous vous déciderez en faveur de Berlin. Attendant vos instructions et le plaisir de jouir de vos lumières, je vous assure que je vous suis, avec bien de l'estime, votre très-affectionné,

« FRÉDÉRIC. »

Maupertuis lui répondit en le remerciant et en acceptant sa proposition, sauf toutefois en ce qui touchait la pension attachée aux fonctions de président de l'Académie, qu'il refusait surtout par cette raison : « Je reçois déjà de la France plusieurs pensions; je serais accusé d'avidité, si j'en recevais encore une de la Prusse, pour des services qui ne sont pas encore rendus. » Mais le roi de Prusse répliquait : « J'admire autant votre désintéressement que je le désapprouve, et je garderai votre lettre comme un monument de votre vertu; mais, à votre tour, vous garderez la pension que je vous ai assignée, comme un faible témoignage de mon estime. Que dirait Horace de vous voir refuser les marques d'amitié d'un souverain, lui qui acceptait les bienfaits d'un sujet? La philosophie est une maîtresse qu'il faut servir pour elle-même. Mais les sages ne doivent-ils avoir aucune part aux biens de ce monde, parce qu'ils l'éclairent? J'aime la gloire comme un autre; mais je ne crois pas cette gloire ternie par la magnifique pension que je reçois de mon peuple; il est juste que ce peuple au bonheur duquel je contribue par mes travaux, contribue à son tour à mes plaisirs. Croyez-moi, tous les hommes, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, sont aux gages les uns des autres. J'espère donc, mon cher Maupertuis, que, tout bien pesé, vous me permettrez de

commencer à acquitter ma patrie envers vous. » Maupertuis cependant persista dans son refus, au moins pour le moment, et ce ne fut qu'en 1745, après des services rendus, pour rappeler son expression, qu'il consentit à accepter la pension que le roi tenait à honneur de lui faire recevoir.

L'état du président de l'Académie ainsi réglé, il s'agissait de l'Académie elle-même. Maupertuis soumit en conséquence à l'approbation du roi un règlement dont le but était d'apporter certaines réformes dans la direction des travaux, le choix et la condition des membres de l'Académie ; il lui proposa ensuite la nomination de plusieurs académiciens, de MM. Bernouilli entre autres : « MM. Bernouilli, lui écrivait-il, géomètres de Bâle, sont deux provinces qu'il ne tiendra qu'à vous de conquérir. » Le roi, en lui répondant, lui exprimait d'abord son regret de ne l'avoir pas fait plus tôt, et ensuite il ajoutait : « Mais les rois et les guerriers font si rarement ce qu'ils veulent ! J'ai ici un problème à résoudre qui me donne bien du fil à retordre..
Dès que j'aurai achevé de régler la figure de la Silésie, je viendrai à Berlin, et nous songerons à notre Académie. Adieu, cher Maupertuis, un peu de patience, et vous serez content sur tout ce que vous souhaitez. »

Cependant Maupertuis n'était pas encore définitivement fixé en Prusse, ni même président déclaré de l'Académie. De nouveaux liens, au contraire, venaient de le rattacher à la France et semblaient devoir l'y retenir. Outre qu'en 1742 il fut élu directeur de l'Académie des sciences, en 1743 il fut reçu membre de l'Académie française, à la

place de l'abbé de Saint-Pierre. Ce furent le comte de Maurepas, par goût pour sa personne, et Montesquieu par amitié pour lui, qui prirent l'initiative de son élection. Mais le ministre accrédité et le grand écrivain n'étaient pas les seuls à intervenir dans ce choix, et l'abbé Boyer, ancien évêque de Mirepoix, et pour le présent chargé de la feuille des bénéfices, qui venait déjà de s'opposer à la candidature de Voltaire, ne se montrait guère plus favorable à celle de Maupertuis. Il lui déclara même qu'il lui refuserait sa voix et s'opposerait auprès du roi à sa nomination. Il se fondait, dans sa détermination, sur ce qui lui avait été dit d'une certaine *cosmologie* manuscrite, dans laquelle l'auteur s'avisait de démontrer Dieu par des raisons géométriques, qu'il ne se faisait pas faute, ajoutait-il, de démentir en secret. Et il ne lui cachait pas que, si Sa Majesté avait improuvé l'élection de l'abbé de La Bleterie, comme janséniste, ce n'était pas pour agréer celle d'un incrédule. Maupertuis fut un peu surpris de cette réponse, et rendit compte du tout à M. de Maurepas, qui en rit et lui suggéra aussitôt un expédient, dont l'effet devait être de lui ramener le pieux prélat : c'était de le revoir, de lui parler avec fermeté, et même, au besoin, de le nommer. Maupertuis n'y manqua pas, et ayant eu une nouvelle audience de M. Boyer, qu'il trouva dans les mêmes dispositions à son égard, il lui dit : « Eh bien, Monseigneur, vous n'avez qu'à dire au roi ce qu'il vous plaira. De mon côté, je vais lui exposer que j'ai voulu vous désabuser, et que vous n'avez pas voulu le permettre. J'ose espérer de l'amitié dont m'honore M. le comte de Maurepas, qu'il fera parvenir à S. M. la juste plainte que je vais lui porter

contre ceux qui m'ont calomnié auprès de vous. » Ébranlé par le ton et la vivacité de ce langage, M. Boyer répondit qu'on l'avait sans doutre trompé, qu'un homme, si jaloux de sa qualité de croyant, ne pouvait être un athée, et qu'au lieu de s'opposer à son élection, il lui promettait sa voix ; il la lui donna, en effet, et même en sollicita d'autres pour lui.

Dans son discours de réception, Maupertuis s'écarta du commun usage, ne dit pas un mot de son prédécesseur, on comprend pourquoi ; loua très-brièvement Louis XIV et Richelieu, et s'attacha surtout à montrer la possibilité de l'alliance des sciences et des lettres : « Les Platon et les Aristote, dit-il, étaient à la fois poëtes, orateurs et géomètres. — Descartes, dit-il encore, géomètre profond et métaphysicien sublime, nous a laissé des œuvres dans lesquelles on aurait admiré le style, si le fond des choses ne s'était emparé de toute l'admiration. » Il cite Locke au même titre, et il ajoute : « Je citerais peut-être même Newton comme un homme éloquent : car, pour les matières qu'il traite, la simplicité la plus austère et la précision la plus rigoureuse ne sont-elles pas une espèce d'éloquence? Ne sont-elles pas même l'éloquence la plus convenable ? » si l'éloquence toutefois, pourrait-on reprendre après lui, n'était que du raisonnement, et n'était pas aussi du sentiment, et si, pour persuader, il ne fallait pas essayer de plaire en essayant de convaincre. Par prévention pour son sujet, Maupertuis confond peut-être un peu trop ici les qualités de l'écrivain en général avec celles de l'orateur en particulier. On peut avoir les unes sans avoir les autres, dans le genre surtout dont il s'agit, et

auquel sans doute il faut beaucoup, mais non pas tout accorder; ce qui n'empêche pas que les lettres qui ne nuisent à rien, ne nuisent pas aux sciences; et ne donnassent-elles que le goût, cette chose commune à tous les esprits polis, elles ne seraient jamais inutiles aux savants dans l'art d'exposer leurs pensées.

Avec la faveur académique, vint à Maupertuis la faveur royale. M. de Maurepas, en effet, lui fit accorder une pension de 4,000 livres, comme pour le dédommager de celle de 1,200, que lui avait offerte le cardinal Fleury, à son retour du pôle, et qu'il avait cru devoir refuser. Il en avait du reste besoin à cause de ses dépenses en expériences, en livres et en voyages; ce dont se plaignait un jour son père à M. de Maurepas lui-même, en lui disant que son fils tirait sur lui des lettres de change sans lui en donner avis : « Je le crois bien, répondit le ministre, il est trop bien né pour donner des avis à son père. »

Il semble donc qu'il y avait là de quoi le retenir en France. Mais, d'une part, tout en reconnaissant encore le mérite des savants qui avaient pris part à l'opération de la mesure de la terre, on l'élevait moins haut qu'au moment de la première faveur; on revenait de l'enthousiasme auquel on s'était d'abord livré; on se refroidissait sans justice. Maupertuis le sentait et en souffrait. D'un autre côté, le roi de Prusse ne cessait pas ses instances; il les faisait au contraire de plus en plus pressantes. Enfin une autre raison encore rappelait Maupertuis en Prusse : dans ses précédents voyages il avait distingué à la cour, parmi les filles d'honneur de la reine mère, une jeune personne grande, bien faite, agréable, qui avait les charmes du

cœur, si ce n'est tout à fait ceux de l'esprit[1], qu'il rechercha avec passion et qu'il épousa par la suite, grâce à l'officieuse intervention du roi et de la reine mère, mademoiselle Éléonore de Borck, d'une des plus nobles familles de Poméranie. Par tous ces motifs, il se décida en faveur de la Prusse. C'était prendre un grand parti, c'était comme s'expatrier, et cela dans des circonstances qui pouvaient rendre la position d'un Français au service de Frédéric de

1. Cette réserve, peut-être injuste, se fonde sur un propos de Thiébault dans ses mémoires. Mais je trouve dans les *Souvenirs d'un citoyen* de Formey deux lettres de madame de Maupertuis, la seconde surtout, qui ne le confirment certainement pas. Par la première, elle annonce à Formey, pour qu'il en communique la nouvelle à l'Académie, la mort de son mari : « Monsieur, lui écrit-elle, c'est un devoir bien triste que je remplis aujourd'hui, en vous notifiant et en vous priant de notifier à l'Académie royale des sciences la mort de M. de Maupertuis. J'ose me flatter, monsieur, que cet illustre corps voudra bien regarder comme une perte pour lui la perte que je viens de faire, et que, si je regrette un tendre époux, il regrettera un président qui, en tout temps, a veillé pour sa gloire et ses intérêts. J'ai l'honneur d'être, avec la plus parfaite considération et estime distinguée, monsieur, votre très-humble et très-obéissante servante.

« La veuve de Maupertuis, née de Borck. »

Voici la seconde, dont Formey dit qu'elle fait trop d'honneur aux sentiments de cette dame, pour ne pas lui donner place dans ses *Souvenirs* : « J'ai reçu votre lettre du 20 de ce mois (août 1759). J'ai été sensible à votre affliction et à la part que vous prenez à la mienne. Vous avez raison de regretter feu mon mari, qui rendait justice à votre caractère et à vos talents. Pour ma perte, elle est inexprimable; la seule consolation qui me reste, est de le pleurer toute ma vie. Je vous suis infiniment obligée de la manière obligeante dont vous avez annoncé la mort de feu mon cher mari à l'Académie. Je n'ai pu lire votre beau discours sans verser des larmes, et je vous suis encore obligée d'avance de

plus d'une façon difficile et délicate. Voltaire lui-même, qui était assez disposé à approuver tout ce qui se faisait en faveur du roi de Prusse, lui écrivait à ce sujet : « Vous voilà, monsieur, comme le Messie ; trois rois courent après vous ; mais je vois bien que, puisque vous avez sept mille livres en France et que vous êtes Français, vous n'abandonnerez point Paris pour Berlin. Si vous aviez à vous plaindre de votre patrie, vous feriez bien d'en accepter une autre, et en ce cas je féliciterais mon adorable roi de Prusse ; mais c'est à vous à voir dans quelle position vous êtes. Au bout du compte, vous avez conquis la terre sur

ce que vous allez faire pour sa mémoire, parce que je suis persuadée que vous ne sauriez rien faire que d'excellent, et dont vous ne soyez récompensé par l'applaudissement général.

« J'expédie aujourd'hui une lettre pour le comte de Tressan ; je lui ai écrit, il y a quinze jours, pour le remercier de ses bontés. J'écris aujourd'hui à M. Bernouilli pour lui demander s'il a trouvé de vos lettres parmi les papiers de feu mon mari ; j'en doute, parce qu'étant à Bâle, M. Bernouilli m'a dit qu'il avait été obligé, à peu près quinze jours avant la mort de mon mari, de déchirer une quantité de lettres, et particulièrement celles qu'il avait reçues de ses amis de Berlin.

« La peinture que vous me faites de la journée du 13, et tout ce que j'ai entendu d'ailleurs de l'affreuse journée du 12 (la bataille de Cunersdoff) a bien augmenté ma douleur. Bon Dieu ! fallait-il encore ajouter à mes chagrins celui d'apprendre que ma chère patrie est en grand danger ! Dieu ! quel miracle que le roi existe encore ! J'ai bien tremblé et je tremble encore pour sa précieuse vie. Dieu veuille le conserver et terminer cette malheureuse guerre, qui fait tant souffrir l'humanité ! Je vous prie, monsieur, de faire bien des compliments de ma part à madame votre épouse ; je fais des vœux pour votre conservation.

« Je suis, etc.

« Éléonore de MAUPERTUIS. »

les Cassini et vous êtes sur vos lauriers; si vous y trouvez quelque épine, vous en émousserez bientôt la pointe. » Mais ce fut surtout plus tard et après les événemenis qui survinrent, qu'on fut moins indulgent sur cette détermination, et Grandjean de Fouchy, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, s'exprimait ainsi dans son *Eloge* de Maupertuis : « La sévérité du ministère que j'ai l'honneur d'exercer, ne me laisse pas la liberté d'applaudir à cette détermination; il eût mieux fait sans doute de continuer à son roi et à sa patrie des services qui y étaient reconnus, honorés et récompensés; et l'Académie est trop instruite des devoirs d'un sujet envers son prince et d'un citoyen envers son pays, pour proposer cette conduite comme un modèle à imiter. » Lefranc de Pompignan, de son côté, dans son discours de réception à l'Académie française, en succédant à Maupertuis, laisse, quoique en termes plus adoucis, entrevoir la même opinion. Il le représente comme partagé entre son souverain naturel, l'idole de la nation, dit-il, et un roi généreux, qui se l'est attaché par des établissements aussi utiles qu'honorables; et faisant allusion aux événements qui avaient dû rendre ce partage fort pénible, il pense « que c'est dans ces conjonctures que la constance humaine a besoin de toutes ses ressources. » D'Alembert, ce semble, quand plus tard il fut mis à la même épreuve, et qu'il refusa les offres de Frédéric, comme celles de Catherine, parut mieux répondre et satisfaire à la juste susceptibilité du sentiment national[1].

1. Quoique M. de Maurepas fût mécontent de son expatriation, Maupertuis obtint cependant du roi l'autorisation de quitter la France pour la Prusse. Frédéric lui écrivit à ce sujet : « Mon cher

Maupertuis s'engagea, changea de patrie, et, pour mieux se lier encore, épousa mademoiselle de Borck.

Comment, du reste, toucha-t-il le cœur de mademoiselle de Borck? « Il ne pouvait soupirer longtemps, dit un de ses biographes, sans être écouté. Peu d'hommes avaient la conversation plus amusante. Nulle femme ne l'eût soupçonné d'être un savant. . . . .
Le feu de ses yeux, le ton de la persuasion donnait à son visage une physionomie animée, qui permettait à peine d'en remarquer les irrégularités. Simple dans son extérieur, et même non sans négligence ni sans singularité, jamais il ne s'assujétissait à cette étude de la parure, de laquelle résultent des agréments, qui souvent nous imposent à nous-mêmes, parce qu'ils nous agrandissent dans l'imagination d'autrui; malgré cela, et peut-être pour cela même, il plaisait aux femmes; moins il était occupé de lui, plus il était occupé d'elles [1]. » Mademoiselle de Borck eut de cette impression, et ne l'eut pas même toujours sans quelque inquiétude jalouse.

Établi désormais à Berlin, Maupertuis était déclaré président de l'Académie. C'était une grande charge qu'il allait avoir à remplir.

Maupertuis, la Renommée, qui ne se tait jamais, est venue de Paris ici, pour m'apprendre de quelle façon vous vous y êtes pris pour obtenir de votre souverain la permission de transporter votre domicile à Berlin. Le roi de France a tant d'avantages sur moi! mais j'aurai donc celui de vous posséder. Je vous assure que ce procédé me touche infiniment. Je vous en aime et vous en estime davantage. Ou je mourrai bientôt, ou je vous en témoignerai ma reconnaissance. Adieu. »

1. Voir plus loin quelques nouveaux détails sur le caractère de sa conversation.

L'Académie de Berlin, fondée par le premier roi de Prusse, en 1700, eut, dès sa naissance, un éclat que la plupart des compagnies savantes n'ont guère qu'avec le temps. Leibnitz en était l'âme. Mais Leibnitz mort, elle commença à languir, et le père de Frédéric, loin de la ranimer, l'aurait plutôt perdue par la manière dont il la traitait, s'il n'avait eu un successeur qui la remît en honneur et apportât constamment toute sa sollicitude et tous ses soins à la faire refleurir. Or Maupertuis fut sans aucun doute un des promoteurs les plus actifs de cet heureux changement. Je ne sais ce qu'à sa place, s'il eût accepté le même emploi, quand il lui fut proposé, d'Alembert eût pu faire; mais ce qu'il y a de certain, c'est que, du temps de Frédéric, les affaires académiques ne furent conduites par personne mieux que par Maupertuis. Il y a à cet égard un témoignage, favorable sans doute, mais sincère et juste, qui me paraît bon à recueillir: c'est celui de Formey, secrétaire de l'Académie pendant sa présidence. Voici en quels termes il s'exprime : « Je le dis avec sincérité, et je ne dis que ce dont mes yeux ont été continuellement témoins, puisque j'ai commencé à tenir la plume de l'Académie en même temps que M. de Maupertuis a été installé dans sa présidence. Il ne s'est peut-être pas passé un seul jour depuis cette époque, où il n'ait pensé aux intérêts de l'Académie, où il n'ait eu quelque vue propre à lui faire honneur, où l'extrême vivacité de son esprit ne lui ait fait chercher les moyens de procurer l'accroissement des sciences en général, et de les faire fleurir en particulier au milieu de nous. » — « Il aurait voulu, ajoute le même auteur, que tout le monde répondît à son ardeur et imitât

son activité; car on ne pouvait mieux prêcher d'exemple. Cela lui donnait quelquefois un ton de vivacité et un air de sévérité, dont ne s'accommodaient pas ceux qui haïssent toute gêne, ou qui se font de fausses idées de la liberté d'un homme de lettres et en particulier de celle de membre d'une académie. Il aurait été inutile de fonder de semblables sociétés, si, comme dans toutes les autres, il n'y avait pas des lois, et qu'on ne veillât pas à leur observation. Je suis persuadé qu'il était et qu'il sera toujours avantageux à l'Académie d'avoir été gouvernée comme elle l'a été par M. de Maupertuis. »

Il avait, nous l'avons vu, commencé par proposer au roi, qui l'approuva, un réglement dont les articles 8 et 13, relatifs à l'autorité du président, furent apostillés par lui en ces termes : « Il aura, écrivit Frédéric de sa main, la présidence sur tous les académiciens honoraires et actuels. Rien ne se fera que par lui, ainsi qu'un général gentilhomme commande des ducs et des princes dans une armée, sans que personne s'en offeuse... Le président Maupertuis aura l'autorité de dispenser les pensions vacantes aux sujets qu'il jugera en mériter, d'abolir les petites pensions et d'en grossir celles qui sont trop minces, selon qu'il le jugera convenable. De plus il présidera les curateurs dans les affaires économiques. »

Voilà donc désormais Maupertuis l'homme de Frédéric auprès de l'Académie, et comme son ministre des lettres et des sciences. Il était impossible que de telles relations, outre bien des entretiens, n'amenassent pas entre eux une fréquente correspondance. Pour les entretiens, ils nous manquent; nous savons seulement qu'ils étaient fort goû-

tés du roi. Mais, quant à la correspondance, elle existe au moins pour la plus grande partie; et si, telle qu'elle a été récemment publiée[1], il ne faut l'accueillir et la consulter qu'avec la plus extrême réserve, il n'en est pas de même, quand on la prend dans une collection des plus précieuses, formée par un des amateurs les plus habiles, et il faut ajouter les plus obligeants, de ces sortes de trésors, M. Feuillet de Conches; car là elle se compose du texte

1. C'est à la suite d'une *Vie de Maupertuis*, par Angliviel de La Beaumelle, *ouvrage posthume*, dont l'éditeur est M. Maurice Angliviel, petit-neveu, je pense, de La Beaumelle. Cette publication eût été un véritable service rendu aux lettres, si l'homme honorable et diligent auquel nous la devons, n'avait pas lui-même été trompé, et nous avait réellement donné ce qu'il croyait avoir entre les mains, je veux dire la copie fidèle de la correspondance authentique de Frédéric et de Maupertuis. Mais l'on sait ce qu'il en est, et un article de M. Sainte-Beuve, inséré dans le *Moniteur* du 26 octobre 1857, ne laisse à cet égard aucune espèce de doute; la preuve y est tout au long et pièces sur table, en quelque sorte, grâce à une obligeante communication, faite à l'auteur par M. Feuillet de Conches, que presque tout dans cette copie est de la plus singulière inexactitude.

Cependant telle qu'elle est, cette publication a encore son intérêt. En tout ce qui a dépendu de lui, l'éditeur y a mis le plus grand soin; il l'a enrichie de notes et d'appendices, qu'on ne consulte pas sans utilité, et la biographie de Maupertuis en elle-même, quoique aussi atteinte de soupçon, ne laisse pas que de bien faire connaître l'homme auquel elle est consacrée. Sans m'en être servi avec autant de confiance que je l'aurais désiré, j'y ai cependant eu, en plus d'une occasion, recours, sauf à me tenir toujours prudemment sur mes gardes et à user d'un sévère contrôle.

Aussi, pour mon compte du moins, je dois des remercîments à M. Maurice Angliviel, qui, par son consciencieux travail, m'a procuré plus d'un secours pour l'étude à laquelle je me livrais.

même parfaitement authentique des lettres de Frédéric. Or cette collection m'a été très-libéralement ouverte et confiée, et il m'a été permis d'y puiser tout ce qui pouvait y offrir quelque intérêt, surtout pour la partie de la vie de Maupertuis qui désormais va nous occuper. C'est donc sur pièces véritablement inédites que je vais parler, en faisant toutefois bien expressément remarquer que si, par ces emprunts, j'anticipe sur une autre et plus complète publicité de ce recueil, mon travail a pour but bien moins d'y suppléer d'avance, que de la provoquer, de la faire désirer et espérer. Malheureusement il n'en est pas des lettres de Maupertuis comme de celles de Frédéric. Jusqu'à présent du moins on n'en a qu'une copie, et une copie laissée par La Beaumelle. Est-elle parfaitement fidèle? On peut en douter après ce qu'il a répandu à plaisir d'inexactitudes et d'altérations dans celle qu'il lui a convenu de faire des lettres de Frédéric. Cependant, comme jusqu'à preuve du contraire il n'y paraît rien que de vraisemblable, il est peut-être permis, faute de mieux, ou en attendant mieux, d'en faire de discrets extraits, et c'est ainsi que j'en userai.

Il y a de tout dans cette correspondance : l'Académie sans doute y a la plus large part ; mais la philosophie, la politique et les sentiments intimes et personnels y ont aussi la leur. Pour commencer par ce qui est plus particulièrement de cœur de la part de Frédéric, il écrit, du camp de Russec, 1745, à Maupertuis : « J'ai reçu, mon cher Maupertuis, votre lettre qui m'annonce votre départ prochain de Paris. Vous croyez que cette nouvelle m'a fait grand plaisir; c'était une consolation dont j'avais besoin après la

perte que je viens de faire de mon pauvre ami Jordan. Il a rendu le dernier soupir le 25 mai, après avoir beaucoup souffert. C'est, pour mon particulier, un sujet d'affliction à laquelle je suis persuadé que vous prenez part. Le sacrifice que vous me faites est grand, et je ne sais si un souverain est en état de vous en dédommager. Vous connaissez mes sentiments pour vous. Mais qu'est-ce qu'un nouvel ami, en comparaison de vos anciens amis, de votre patrie, de vos parents? Je continue à guerroyer, depuis que vous m'avez vu partir de Berlin. Je voudrais bien que cet esprit de vertige, qui règne à présent dans l'Europe entière, fît enfin place au bon sens, et que ces intelligences ambitieuses et atrabilaires, qui président à la politique, fussent une fois assouvies du sang humain qu'elles font verser. Alors, mon cher Maupertuis, alors nous pourrions philosopher à notre aise. . . . . » De même plus tard, du camp de Sémonitz, Frédéric lui écrit encore : « J'avais prévu en quelque façon la perte de Jordan. Cependant sa mort m'a été un coup accablant. Je ne prévoyais pas du tout la perte de Keiserlingk. J'ai vécu onze ans avec le premier et dix-sept ans avec le dernier. Jugez de mon étourdissement, à la première nouvelle, et du désespoir dans lequel j'ai été. Certainement il ne me reste plus guère à perdre. Car, si en coupant les racines d'un arbre on en facilite la chute, en me privant d'amis qui m'attachaient au monde, on me rend ma situation beaucoup plus indifférente qu'elle n'était auparavant ; le départ du monde me devient plus facile. J'avoue que la philosophie dont je fais usage ne m'a pas été fort utile dans ces moments (je ne parle pas de cette philosophie sublime que vous cultivez, mais de cette pra-

tique d'une morale épurée par la saine raison); je suis encore au désespoir, quand je touche à mes plaies. Je lis continuellement les *Tusculanes* de Cicéron; mais je vois avec regret la différence qu'il y a de raisonner dans le silence des passions, et de la force qu'il faut pour vaincre une faiblesse que la vertu même semble autoriser. . . . .

. . . . Ne trouvez pas mauvais que je ne vous parle que de moi-même, dans une lettre où je devrais vous témoigner ma satisfaction de votre arrivée. Vous êtes trop philosophe pour y trouver à redire. Après tout, quel est l'homme du monde, quand vous lui arrachez le cœur et les entrailles, qui ne conserve la triste liberté de se plaindre du mal qui lui arrive?

« Je suis votre parfait ami. »

Maupertuis lui répond par des paroles de consolation et des protestations de dévouement, et le remercie des grâces dont il le comble, en admirant ces soins qui s'étendent à tout.

Après quelques autres lettres sur le même sujet et du même ton, échangées entre les deux correspondants, Frédéric, un moment distrait par les affaires de la guerre, en écrit une nouvelle, également datée d'un camp, du camp de Trautenau, dans laquelle se montrent à la fois, avec le caractère de l'homme de lettres et du philosophe, l'esprit et le cœur du soldat: « En effet, mon cher Maupertuis, je lisais les *Tusculanes*, lorsqu'on vint m'avertir que le prince Charles de Lorraine avait deux mots à me dire. Il fallut bien y aller, et ce n'est pas de ma faute, si nous nous sommes battus. . . . .

. . . . . Je suis plus philosophe que je ne vous le parais

à la tête de mon armée, et vous me verrez cultiver les vertus civiles avec autant d'empressement et de goût que je me suis appliqué, pendant la guerre, aux parties de cet art, auxquelles mon devoir m'obligeait de me livrer. . . . . »

Cependant les pensées tristes persistent toujours, les douloureux souvenirs reviennent. Frédéric a gagné la bataille de Sohr; mais tout victorieux qu'il est, il n'en a pas moins toujours ses peines intimes, et il écrit à Maupertuis: « Je vous félicite de votre mariage; je prends part à tout ce qui vous fait plaisir, à condition que vous soyez compatissant à ce qui me fait une douleur mortelle. Nous donnons des batailles et prenons des villes; mais nous ne ressusciterons ni les Jordan, ni les Keyserlingk, et sans eux la vie n'est qu'une vallée de douleurs. J'ai pensé à vos finances, autant que me l'a permis la multitude d'affaires qui m'accablent et le chagrin qui ronge mon cœur. Adieu. »

Maupertuis, dans sa réponse, s'étonne qu'il puisse ainsi partager son âme, et, après l'avoir comparé à Alexandre et à Charles XII, pour l'en distinguer, il lui dit qu'il n'y a que lui qui ait le don de porter ainsi la philosophie dans les camps et d'y montrer cette sérénité d'esprit que ne troublent pas les plus grands périls. Le roi l'en reprend, et trouve que le louer de la sorte, c'est se moquer très-peu philosophiquement de lui : « Un homme, dit-il, bat ses ennemis, le lendemain il écrit à son ami et le félicite sur son mariage. Voilà bien de quoi crier au miracle! Vous autres philosophes, pensez-vous que, quand nous autres guerriers nous nous sommes battus, nous perdons la faculté de lire et d'écrire? Détrompez-vous, je vous prie,

de cette erreur. . . . .
Je garde votre lettre. Bayle dit qu'il faut être sur ses gardes avec ces gens dangereux qui conservent toutes les lettres qu'on leur écrit. Souvenez-vous donc que je puis produire l'original de la vôtre, toutes les fois que vous trouverez mauvais que je vous demande la préférence sur mademoiselle de Borck. . . . . »

Il lui écrit encore à propos d'une autre lettre qu'il a reçue de lui : « Je vous suis obligé, mon cher Maupertuis, de votre agréable lettre. Si vos louanges sont d'un courtisan, votre morale est d'un philosophe. Mais ce n'est pas de la morale qu'il me faut, il me faut de la dissipation. Je sais tous les préceptes ; mais je suis bien neuf pour la pratique, et j'en reviens toujours à mon affliction. Keyserlingk et moi, nous n'avions qu'une âme. Il me semblait que nous devions mourir ensemble. Tout d'un coup j'apprends qu'il n'est plus. L'affliction est tombée sur mon cœur de la manière qui pouvait le plus l'ébranler. . . . .
. . . . Adieu, mon cher Maupertuis, peut-être vous reverrai-je au commencement du mois prochain. Mais vainqueur ou vaincu, sûrement je serai bien reçu de vous. Je suis votre fidèle ami. »

Cependant les sujets d'entretien changent insensiblement entre eux. Leur correspondance devient plus particulièrement littéraire et philosophique ; on parle des choses et des personnes, des opinions et des caractères. On a son mot sur le scepticisme, son mot sur la Providence, on l'a aussi sur tels ou tels personnages de l'Académie ou de la cour.

« Malheureusement, écrit Frédéric en ce qui touche au

scepticisme, pour ces espèces d'animaux qui se disent raisonnables, il semble que l'erreur soit leur partage. Peut-être n'y a-t-il que la proposition quarante-huitième d'Euclide à laquelle on puisse trouver l'évidence qui convient à la vérité. Peut-être n'y a-t-il, outre cela, que trois ou quatre vérités physiques et métaphysiques bien démontrées. Aussi il me semble voir des aveugles qui errent dans l'obscurité; quelques-uns s'entre-heurtent; d'autres, en voulant s'éviter, se frappent et se font choir; personne ne devient plus sage, et tous rient du malheur de leurs concitoyens. Si nos passions sont des espèces de magiciennes, qui par leurs prestiges nous font trouver le bonheur, il faut avouer, d'un autre côté, qu'elles nous font acheter ce charme bien cher; notre vie se passe moitié en désirs, moitié en regrets; la jouissance n'est qu'un éclair et les dégoûts sont des siècles. . . » Et ailleurs il dit encore, à propos de la Providence : « . . . . je l'adore sans savoir jusqu'où s'étendent ses bornes et à quel point elle empiète sur la liberté des hommes. La physique nous offre une découverte sûre; mais dans la métaphysique il y a beaucoup de labyrinthes, et, si je crois en physique avec un Maupertuis, j'ose douter dans la métaphysique avec Locke. . . . . » Puis revenant aux événements qui se pressent, et aux chances hasardeuses de la guerre, il ajoute : « Quelques jours décideront de mon sort, après lesquels, de l'une ou de l'autre manière, je reviendrai à Berlin jouir de la douceur de votre société, après les agitations d'une tempête politique, plus forte que je n'en ai encore essuyé une. Je suis avec bien de l'estime, mon cher Maupertuis, votre très-fidèle ami. » (Octobre 1745). A

cela Maupertuis, qui a aussi sa pointe de scepticisme, mais qui la contient, qui ne la porte pas d'ailleurs sur toute chose, qui, par exemple, n'entend pas en atteindre la Providence, Maupertuis, dis-je, répond sur ce dernier point : « Pouvez-vous douter, Sire, qu'elle (la Providence) prenne soin des choses d'ici-bas, après tout ce qu'elle a fait pour vous ? Toujours sage, mais souvent impénétrable dans ses décrets, elle ne répand que de l'amertume sur l'homme le plus vertueux, et alors il n'y a qu'à se fléchir et se soumettre. Elle agit aujourd'hui d'une manière moins obscure, elle verse véritablement sur vous ses bienfaits et ses récompenses..... Votre Majesté me fait l'honneur de me citer vis-à-vis de Locke. Les doutes de cet illustre anglais valent mieux que tout ce que je sais. Mais, Sire, vous faites aussi trop d'honneur à la physique en l'opposant à une science douteuse. Elle a ses doutes elle-même, et nous trouvons à tout instant des faits palpables qui confondent les systèmes. Les propriétés de l'aimant, l'électricité, la reproductibilité des polypes, sont pour nous des mystères aussi obscurs que ceux de la métaphysique. Ils sont cependant incontestables, et semblent destinés à nous faire voir qu'il y a des choses très-certaines, que notre esprit ne saurait approfondir ni comprendre. Une de ces merveilles est la coexistence de la liberté humaine avec la Providence divine. Comment demeurons-nous libres, pendant que Dieu prévoit et ordonne tout? Nous connaissons la liberté par le sentiment de ce qui se passe en nous, et la Providence par tout ce que nous voyons dans l'univers. Mais l'accord de ces deux choses nous reste inconnu. La physique a des incompréhensibilités, la mé-

taphysique en est remplie, la théologie s'en nourrit; et toutes les subtilités de Newton, de Locke et de Pascal pour expliquer ces énigmes ne nous avancent pas plus que ce que nous dit l'homme le plus simple, et qui a le moins pensé. Ce dont je sais bien la raison, c'est de l'admiration, du dévouement et du très-profond respect, avec lesquels suis, etc. » Mais ce n'est pas là le dernier mot de Maupertuis sur le doute; nous verrons plus tard, quand nous en serons à l'examen de sa philosophie, qu'il a une théorie du scepticisme qui va beaucoup plus loin. Quoi qu'il en soit, dès à présent Frédéric, sous ce rapport, le trouve assez de son sentiment, pour lui dire dans la lettre suivante : « Quant à la philosophie, je suis aussi sceptique que Cicéron : nous ne vivons pas assez pour connaître, mais bien pour apercevoir. » Et, dans des vers que renferme la même lettre, il ajoute :

Je dis à tout venant, je dis en prose, en vers :
Mon Maupertuis vaut toute une Académie.
On trompe les dévots; mais on ne trompe guères
Un sceptique de quarante ans.

Je l'ai dit, dans cette correspondance, il est aussi question plus d'une fois des personnes, assez peu d'abord de Voltaire, par la suite il n'en sera pas de même, mais davantage de certains autres, de d'Argens, d'Algarotti et de De Lamettrie, par exemple. Ainsi Frédéric écrit à Maupertuis : « Faites que d'Argens vous montre ma lettre sur son dernier ouvrage. Il ne l'imprimera pas dans le *Mercure*, je pense. » Et Maupertuis lui répond : « D'Argens m'a montré la lettre que Votre Majesté lui a écrite. Le

pauvre garçon en est très-mortifié, et c'est un reproche que votre bonté a à faire à votre esprit. En lisant son livre vous lui avez fait un grand honneur; mais, Sire, vous le lui faites payer un peu cher par le sel dont vos remarques sont assaisonnées. Ce n'est pas pour des lecteurs tels que Votre Majesté, que ce livre paraît écrit. . . . . » D'Argens, comme on le sait, est accoutumé aux mésaventures; quand il n'en a pas avec son maître, il en a avec ses sujets les comédiens, dont il a le gouvernement, mais qui ne lui obéissent guère. Frédéric l'en plaint; mais il n'entend pas lui venir en aide, et voici le tour qu'il donne à sa prudente abstention : « On nous dit que les comédiens ont détrôné d'Argens, qu'ils prétendent former une république et se gouverner désormais eux-mêmes; si cela est, Potsdam aura bientôt l'honneur d'être l'asile des rois; car celui-ci viendra sûrement se réfugier chez moi et me supplier d'armer contre ses sujets rebelles. Mais j'ai peu d'envie de me commettre avec la république de Térence. » Maupertuis répond : « Je plains d'Argens; mais je plaindrais bien plus le public, si le spectacle français était abandonné à la législation d'un sénat comique. Les comédiens sont peut-être les seuls hommes policés, incapables de se gouverner eux-mêmes. Cependant, en France, ils forment à Paris une espèce de sénat, et les plus grands esprits sont soumis à leur tribunal. Mais les Voltaire vous diront combien cette sujétion est humiliante pour eux et pernicieuse pour le public. »

Les amis de Frédéric, à sa cour, n'étaient pas toujours faciles à conduire; ils l'étaient certainement moins que ses peuples; ils lui donnaient plus d'un motif de mécontente-

ment : l'un tenait de méchants propos; l'autre faisait de mauvais livres; celui-ci, sans grand soin de sa dignité, épousait une comédienne; celui-là, sans plus de respect, pour une comédienne quittait son maître. D'Argens devait un jour se trouver dans l'un de ces deux derniers cas; d'Algarotti se trouvait dès à présent dans l'autre. Frédéric en écrivait à Maupertuis pour se plaindre et aviser, s'il était possible, à réparer le mal; il lui disait : « Il vient d'arriver une chose fort singulière. Je ne sais quelle mouche a piqué Algarotti, ou quelle folie lui a pris. Il me demande, il y a trois jours, assez brusquement son congé. Je ne m'attendais à rien moins que cela. Je lui en demande les raisons, et je ne puis entrevoir dans ses réponses que des prétextes, tirés par les cheveux. Il se répandit en excuses aussi frivoles que ridicules pour cacher le fond de son inconstance. Il m'a écrit depuis pour la seconde fois; je me suis assez possédé pour ne pas lui répondre du tout; mais, après avoir calmé mes premiers mouvements, je vous charge de lui dire qu'il s'est engagé, l'année passée, à mon service à conditions; que, quoique ses prétentions soient exorbitantes, j'avais passé sur bien des choses, et que j'avais rempli ces conditions........... Je n'ai eu en vue en l'engageant que de me procurer la compagnie d'un homme d'esprit. Au lieu de cela; il a fait une esclandre terrible avec la Barbarine, action que, toute flétrissante qu'elle était pour lui, j'ai bien voulu oublier encore. Mais quant à la façon cavalière dont il m'a demandé son congé, cela met le comble à la mesure, et je lui fais signifier qu'il peut quitter mon service, quand il le voudra, en me remettant avant son départ sa clef de chambellan et la croix

du mérite, qui est prostituée à son cou. Vous aurez la bonté de vous charger de cette commission; c'est par votre recommandation que je l'ai pris; ainsi c'est à vous à lui notifier ma volonté, depuis que tant d'ingratitude l'a rendu indigne de mes bonnes grâces. Adieu, je vous souhaite bonne messe et bonnes vêpres. » Maupertuis répondait : « J'ai rendu compte à Algarotti des intentions de Votre Majesté avec toute la fidélité d'un serviteur et toute la douleur que doit éprouver un ami. Il aura l'honneur de vous répondre, autant que le peut faire un homme foudroyé. Pour moi je ne saurais exprimer le chagrin que j'ai de toute cette affaire. Quand je vous proposai Algarotti, je n'avais en vue que de servir Votre Majesté; les choses ont tourné autrement. Il nous a trompés tous deux. Je me tais; il est malheureux de vous avoir déplu. »

Vient maintenant De Lamettrie. Maupertuis l'avait aussi proposé à Frédéric, qui d'ailleurs y pensait de son côté. Le roi aurait dit dans une première lettre (car ici je ne suis plus guidé par la correspondance authentique, dont je tire d'ordinaire mes textes) : « Je voudrais avoir ce Lamettrie dont vous m'avez parlé. Il est victime des théologiens et des sots. Ici il pourra écrire en toute liberté. J'ai une compassion particulière pour les philosophes persécutés; je le serais aussi, si je n'étais pas né prince. Il est vrai que Lamettrie n'est pas philosophe; mais il a de l'esprit, et cet esprit vaut bien de la philosophie. Ecrivez-lui; vous lui proposerez ce que vous jugerez de plus convenable pour lui et pour moi. Je m'en remets à votre prudence. » Quelque temps après Maupertuis annonce au roi

que De Lamettrie accepte ses propositions, et ressent, comme il le doit, l'honneur que lui fait Sa Majesté. Frédéric aurait de nouveau écrit : « Lamettrie arrivera fort à propos. Je veux l'établir votre prédicateur. Il ne vous donnera pas de saines idées; mais il vous guérira de vos vieux préjugés. Il vous rendra ridicules, s'il ne peut vous rendre mécréants. Je vous recommanderai à tous ses bons mots. » Frédéric aurait fait allusion, en parlant ainsi, à ce qu'il appelait la dévotion de l'Académie, qu'il raillait d'être chrétienne, comme d'un phénomène, disait-il, alors fort singulier. Enfin dans une autre lettre encore, mais celle-là parfaitement authentique, il écrit : « Je m'applaudis beaucoup de l'acquisition que j'ai faite de *Lamaitrie (sic)* : il a tout l'esprit qu'on peut avoir..... Il a gagné ma faveur, parce qu'il m'a assuré, foi de médecin, que vous vivriez longtemps, et qu'avec quelques ménagements, il n'y avait rien à craindre pour votre poitrine. » Maupertuis, de son côté, répond : « Je ne doute pas que M. Lamettrie ne vous donne toute satisfaction, si Votre Majesté peut enrayer cette impétueuse imagination, qui l'a jusqu'ici emporté hors des bornes de la bienséance et d'une honnête liberté. » Et Maupertuis a bien raison de parler ainsi au roi; car le roi lui-même ne tarde pas à s'apercevoir que ce prédicateur, comme il l'appelle, va un peu loin dans ses sermons, et il en demande son sentiment à Maupertuis qui lui répond : « J'ai lu avec attention le nouvel écrit de Lamettrie, que Votre Majesté m'avait ordonné de lire. J'ai trouvé, comme vous l'avez remarqué, que le paragraphe trente-deux est d'une force insoutenable. Dans tout l'ouvrage j'admire l'imagination brillante et la facilité d'écrire de

l'auteur. Mais je suis aussi éloigné de son système qu'incapable d'atteindre à son style. »

Cependant, parmi tous ces sujets divers de correspondance, la grande affaire entre eux est toujours la chose académique, qui est presque pour le roi comme une chose d'État. Afin qu'elle soit conduite le mieux possible, il veut que le président de l'Académie en soit comme le pape, selon son expression, qu'il fasse des prosélytes et qu'il augmente son église, autant qu'il le pourra; il lui répète sans cesse qu'il y est le dispensateur des grâces, que c'est à lui de donner ou de refuser, qu'en lui réside la plénitude du sacerdoce scientifique. Il lui trace en même temps des directions pour le choix des académiciens. Il voudrait moins d'associés étrangers, si illustres qu'ils soient, et plus de résidants qui seraient plus directement et plus immédiatement utiles par leurs lumières au pays. A quoi Maupertuis répond que plus Sa Majesté étend ses droits, plus elle le gêne dans l'exercice de ses fonctions. Quels reproches, en effet, n'aurait-il pas à se faire, s'il abusait d'un pouvoir aussi grand! C'est donc au roi à lui indiquer la marche qu'il doit suivre, et il s'efforcera de s'y conformer. Il est cependant des décisions dont il n'hésite pas à prendre l'initiative, et qui ne sauraient du reste exciter le mécontentement du roi. Ainsi il lui écrit : « Puisque vous avez voulu, Sire, que je disposasse des pensions, permettez-moi de commencer par disposer de la mienne, et de partager les 300 écus, qui étaient destinés au président, entre MM. Euler, Formey, Pelouthié et Francheville, qui les méritent mieux que moi, et d'employer les arrérages, qui sont échus, à quelques petits besoins de l'Académie. En

augmentant ainsi les pensions des sujets qui travaillent le plus, je compte exciter l'émulation des autres. » C'étaient là plus que de belles paroles; c'étaient des actes d'une généreuse et habile administration.

Enfin, dans ces lettres, la politique a aussi sa part, et en voici quelques traits que je recueille çà et là. La paix de Dresde va se faire; mais elle n'est pas encore conclue. En attendant, Frédéric bat assez lestement ses ennemis et l'annonce cavalièrement à Maupertuis : « A Kenisbruck, dans le royaume du Japon, à trois milles de Pékin, 12 décembre 1745. Mon cher Maupertuis, votre philosophie sera bien scandalisée en voyant la date de cette lettre; mais le fait est si vrai, que l'armée du prince d'Anhalt doit être maintenant à Pékin, au milieu de toutes les porcelaines saxonnes; vous savez assez le peu de cas que je fais de ces sortes d'événements, pour que vous sachiez bien positivement qu'ils ne changent rien à ma façon de penser. La différence qu'il y a de moi à mes ennemis, est que nous demandons la paix et que les vaincus veulent faire des conquêtes. » Cependant la paix se négocie, et Frédéric écrit de nouveau à Maupertuis : « Dresde, 20 décembre 1745. Si ce n'était l'amour de la paix qui me retient ici, il y a longtemps que j'aurais volé à Berlin; mais je me flatte, mon cher Maupertuis, de vous apporter les palmes de la paix et l'olive tant désirée. Je suis si surchargé d'affaires, que de trois jours je n'ai pu lire mon cher *Cisseron* (*sic*) [1], et que je suis obligé de faire divorce avec les muses pour m'adonner uniquement à des occupations, dont Pope

1. Il écrit aussi *tacsser*, *sossiété*, pour taxer et société.

dépeint si énergiquement la véritable petitesse, et qui ne touchent que la vanité et l'ambition des rois. » Enfin la paix est faite, et Frédéric l'annonce en ces termes : « La paix sera signée demain.......... Mais je ne puis vous apporter que des porcelaines, emblême de la fragilité des fortunes humaines. »

Telle est en général cette correspondance, dont nous retrouverons, au reste, plus loin la trace, à l'occasion des démêlés de Maupertuis avec Voltaire et Kœnig, mais dont on peut dès à présent se former une idée assez exacte. Elle n'offre sans doute pas l'intérêt de celle de Frédéric et de d'Argens, dont j'ai rendu compte dans un autre mémoire. Les rapports et les temps ne sont pas les mêmes; ce n'est pas la guerre de Sept ans avec ses sanglantes péripéties, ni le commerce, à ce moment plein de gravité et de tristesse austère, ainsi que de confiante affection, entre le roi toujours ferme, quoique parfois sur le point de succomber sous les coups qui l'accablent, et son spirituel et facile, trop facile familier, élevé néanmoins alors, grâce aux circonstances et au sincère dévouement dont il est animé, à la dignité d'ami et de confident, presque unique, des plus intimes, des plus sérieuses et des plus extrêmes pensées de son maître. Avec Maupertuis rien d'aussi grave; cependant il se mêle aussi à ces lettres, comme on l'a vu, assez de détails qui touchent à la vie, à la personne, aux opinions et aux sentiments des deux correspondants, pour qu'on y trouve, d'une part, une nouvelle occasion de connaître et un nouveau sujet d'admirer ce prince, ami des lettres, même au milieu du tumulte des camps, et qui appelle à son aide, dans l'œuvre laborieuse de sa crois-

sante royauté, les arts de la paix tout aussi bien que ceux de la guerre ; et, de l'autre, une raison de prendre en une certaine considération et de tenir en un certain honneur l'homme zélé qu'il s'est donné comme auxiliaire et en quelque sorte comme ministre pour les lettres et les sciences, dans son vigilant gouvernement.

Mais j'ai hâte d'arriver aux dernières circonstances remarquables de la vie de Maupertuis, afin d'aborder plus tôt l'étude de sa philosophie. Cependant il faut que j'insiste encore un peu sur son rôle de président de l'Académie, qui a été sa grande partie durant ces années.

Il faut avant tout à une Académie des académiciens, c'est-à-dire des noms illustres, qui en constituent, en consacrent et en perpétuent l'autorité. Or Maupertuis en donna, autant qu'il fut en lui, à celle dont il avait le gouvernement, et son zèle à cet égard ne fut jamais en défaut ; il sut toujours inscrire sur ses listes les hommes qui pouvaient le mieux les orner. Si on ne venait pas à lui, ou si on lui échappait, ce n'était pas de sa part faute de soins, de recherches et d'habiles ménagements.

A une Académie il faut des travaux qui témoignent de sa vie intime, de l'activité et de la diligence de chacun de ses membres. Le président de celle de Berlin veilla avec fermeté et avec constance à ce que, sous ce rapport, elle remplît bien sa mission, et les mémoires qu'elle publia de son temps, témoignent assez de l'heureux résultat de ses efforts.

A une Académie il faut enfin l'intérêt et l'éclat de ses séances publiques. Maupertuis ne manqua pas plus à ce

devoir de sa charge qu'aux autres[1], et soit par lui-même, soit par ceux qu'il associa à son œuvre, y compris le roi en personne, qui, en effet, lui prêta plus d'une fois le concours de sa plume[2], il finit par donner à ces réunions un tel attrait, qu'à certains jours elles offraient l'image d'une cour et d'une société savante à la fois, tant les reines, les princes et les princesses s'y pressaient auprès des hommes de lettres, des philosophes et des savants.

Ce ne fut pas toutefois sans peine que, comme on l'a vu par le témoignage de Formey, il accomplit sa tâche; mais il avait, pour triompher des difficultés, son caractère, ses attributions et sa manière de les faire valoir.

Un obstacle cependant contre lequel il eut plus que contre aucun autre à lutter, et qu'il ne surmonta pas toujours, ce fut sa mauvaise santé. Sa poitrine, en effet, atteinte depuis son voyage en Laponie et que ne pouvait guère rétablir son séjour à Berlin, lui faisait trop souvent une nécessité de se renfermer dans la solitude, ou de

1. Le roi reproche obligeamment à Maupertuis, dans une lettre, d'avoir, malgré l'état de sa santé, voulu faire son éloge dans une séance publique : « Je me brouillerai, lui écrit-il, avec l'Académie, si elle vous rend malade; ce n'était pas la peine de vous égosiller pour moi dans votre séance publique. Newton prononça-t-il jamais l'éloge du roi d'Yvetot ? »

2. Toutefois, en bon académicien, Frédéric n'était pas toujours prêt pour ces séances, et il écrivait un jour à Maupertuis : « De quoi vous avisez-vous, mon cher Maupertuis, de demander un ouvrage académique à un homme dont la plume et l'esprit sont rouillés? depuis longtemps je n'ai fait que des sottises rimées. » Il lui disait en même temps qu'il n'y avait que trois jours avant celui pour lequel cette demande lui était faite, et qu'ainsi il attendrait ses ordres pour une autre séance.

quitter la Prusse pour aller respirer l'air natal et demander à un climat plus doux un soulagement que ne pouvait lui procurer sa terre d'adoption.

Peut-être aussi des amis qu'il avait laissés en France et qu'il se plaisait à y retrouver, Montesquieu, le président Hénault, de La Condamine, d'Aguesseau, le comte d'Argenson et plusieurs autres, contribuaient-ils à lui faire désirer cet heureux retour dans son pays. De fréquents congés, accordés toujours avec quelque peine par le roi, sans suspendre précisément ses fonctions académiques, y apportaient cependant certains relâchements dont son administration souffrait et dont Frédéric gémissait, mais ne se plaignait à lui qu'indirectement et sous les formes les plus bienveillantes, comme quand il lui disait dans une lettre de 1754 : « Il règne une certaine anarchie dans votre Académie depuis votre absence, qui m'embarrasse beaucoup. . . . .
Je n'ai pas le temps d'examiner les candidats, et quand même je les examinerais, je ne suis pas juge compétent; je m'en suis rapporté au sieur Euler, qui a décidé géométriquement de cette affaire. De plus votre secrétaire fait des éloges si pitoyables, et il a la sottise encore plus pitoyable de les faire imprimer, en sorte que je crains pour la réputation de votre Académie. . . . .
. . . . Adieu, je compte vous revoir dans la compagnie charmante du soleil, du printemps, des alouettes et des fleurs. »

Il est vrai que, revenu à son poste, Maupertuis reprenait, avec toute son activité, toute son autorité de président. Mais il vint un moment où, la maladie s'aggravant,

et de bien pénibles démêlés s'y joignant, il n'eut plus qu'une vie troublée et bientôt épuisée.

Frédéric avait voulu avoir de nouveau [1] et plus intimement Voltaire auprès de lui. Ce ne fut pas, comme on le sait, sans quelques fâcheuses conséquences.

Dirai-je d'abord à cet égard toute ma pensée? Il y eut ici faute des deux parts : Frédéric, en appelant Voltaire à sa cour, n'aurait pas dû l'attacher à son service; et Voltaire, de son côté, en s'y rendant, n'aurait dû y accepter aucun emploi; il ne fallait pas de liens si étroits entre eux; ils étaient mieux faits l'un pour l'autre à distance et de loin, que de près et dans un commerce trop assidu et trop familier. Ainsi rapprochés, ils couraient trop risque de se choquer, de s'offenser. Il faut le reconnaître néanmoins, la tentation de se revoir et de se réunir, pour tous deux, était grande, et il leur était difficile de n'y pas céder.

Le péril pour eux était dans le lieu même de la scène, si l'on peut le dire, et surtout dans le caractère, l'humeur, le génie et la condition respective des personnages en action. Qu'était-ce, en effet, que cette cour de Postdam, telle que la faisait Frédéric, à ses heures de loisir, et quand chez lui il donnait congé au souverain et au roi pour mieux émanciper le philosophe et l'homme de lettres? Une réunion de beaux esprits, sans beaucoup de règle ni de respect, une commensalité en toute liberté des plus vifs, des plus brillants et des plus hardis causeurs, et,

1. On sait en effet que Voltaire était déjà venu deux fois auprès de Frédéric, la première en 1740, pour une simple visite, la seconde en 1742, pour une sorte de négociation. En 1750, il fut invité par une lettre du roi des plus pressantes.

pour tout dire, sans sortir de la vérité, mais en y descendant cependant d'un degré, une société de mauvaises langues qui n'épargnaient personne et ne s'épargnaient pas même beaucoup entre elles. Au temps où y vint d'Alembert, il ne s'y trouvait plus guère que milord Maréchal et le marquis d'Argens. Mais, à l'époque dont je parle, on y comptait, outre d'Argens, Maupertuis, le baron de Pollnitz, Algarotti, d'Arnaud, de Lamettrie. Voltaire n'y venait pas pour s'y effacer et y rester muet. C'était beaucoup trop pour la paix; c'était plus qu'il n'en fallait pour la guerre. On s'était rapproché pour l'esprit; pour l'esprit on se divisa. On voulut en avoir plus que ses amis, contre ses amis et à leurs dépens. On commença par s'égayer, on finit par se piquer, s'irriter, se déchirer. La passion de l'esprit, si aisément inquiète, jalouse et agressive, porta le trouble dans cette réunion dont elle était le premier mobile. Frédéric parla de jeter l'*écorce après avoir pressé l'orange*, et Voltaire de laisser le *linge sale* qu'on lui envoyait à blanchir; et ces paroles n'étaient pas perdues : elles étaient, au contraire, recueillies et soigneusement rapportées à qui s'en devait le plus blesser.

Maupertuis avait la conversation vive, spirituelle et brillante. Voltaire, qui n'avait rien à lui envier sous ce rapport, ne resta pas cependant sans quelque ressentiment jaloux de ses succès, et son rival qui aurait bien pu se contenter du second rang, ne se vit pas sans déplaisir disputer le premier [1]. Les autres avaient aussi, avec leurs

1. Voici ce que Formey, dans ses *Souvenirs*, dit de la conversation de Maupertuis, comparée à celle de Voltaire : « Je l'ai regardé comme l'homme le plus spirituel que j'aie connu. Voltaire péro-

prétentions, leurs méchants propos; et d'ailleurs, à défaut des leurs, ils communiquaient et faisaient valoir ceux du prochain. C'était, sous forme de médisance, toute une guerre intestine et comme civile, qui n'en était pas pour cela plus modérée, et ne tarda même pas à éclater par les plus fâcheux effets.

En ce qui touche Maupertuis particulièrement, qui doit

rait, dissertait et voulait être écouté; on aimait d'abord à l'entendre; mais on s'en lassait; au lieu que tout ce que disait M. de Maupertuis, partait comme un éclair et en avait le feu. » Thiébault, de son côté, dit un peu autrement, mais sans contredire toutefois Formey : « M. de Maupertuis avait beaucoup d'esprit; mais il en avait moins que Voltaire..................
...... Ils auraient été heureux, s'ils avaient su être amis; mais l'un était trop despote, et l'autre trop peu endurant. Maupertuis voulut prédominer, Voltaire l'écrasa. »

L'abbé Outhier, dans son *Journal d'un voyage au Nord*, parle également et se loue plus d'une fois de l'agrément de la conversation et du commerce de Maupertuis : « On étudiait, on calculait, dit-il; M. de Maupertuis nous soutenait par sa gaieté et par les charmes qu'il mettait dans notre société. » Dans un moment de difficile navigation, et qui ne laissait pas que d'effrayer un peu ceux pour qui cette situation était nouvelle, « M. de Maupertuis, dit-il encore, conservait tout son sang-froid et nous rassurait par sa sérénité et même par la gaieté de son esprit. » Selon le même auteur, Maupertuis n'était un peu exigeant que quand il s'agissait de l'exactitude des observations. Mais, sous ce rapport aussi, il était le premier à payer de sa personne. Ceci répond à l'accusation que porte contre lui Voltaire, d'avoir été, pendant l'expédition en Laponie, désagréable et dur à ses compagnons. Celui d'entre eux dont je viens de citer les paroles, lui rend un tout autre témoignage, et il paraît très-fidèle et très-sincère narrateur : « M. de Maupertuis, dit-il, se chargeait volontiers de tout ce qu'il y avait de plus pénible, et voulait que tous les autres fissent mieux ou plutôt moins mal que lui. »

avant tout nous occuper ici, après la première et brillante faveur dont, comme nous l'avons vu, il avait joui auprès de Voltaire, à la suite de son expédition au pôle, il avait bientôt cru avoir à se plaindre de lui; et quant à Voltaire, de son côté, dès son début à la cour de Postdam, il écrivait : « Maupertuis, à la vérité, est insociable; mais Algarotti et d'autres sont de la meilleure compagnie. » Il écrivait encore : « Maupertuis n'a pas les ressorts bien liants; il prend mes dimensions durement avec son quart de cercle. On dit qu'il entre un peu d'envie dans ses problèmes. Il y a ici en récompense un homme très-gai : c'est Lamettrie. Ses idées sont un feu d'artifice à fusées et à fracas, amusant un demi-quart d'heure, et fatigant à la longue. » Et encore : « Son ennemi (il s'agit toujours de Maupertuis que Voltaire accuse d'avoir voulu, avant de quitter Paris, dépouiller de Mairan de sa place de secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences), son ennemi est un homme un peu dur, médiocrement sociable et assez baissé; mais point de vérité odieuse. » Bonne maxime, et que Voltaire eût dû faire plus d'efforts pour mettre plus souvent en pratique. Enfin, dans une autre lettre, il écrivait également : « Je supporte Maupertuis, n'ayant pu l'adoucir........... Il n'a jamais pu me pardonner que le roi lui ait ordonné de mettre l'abbé Raynal dans son Académie. Qu'il y a de différence entre être philosophe et parler de philosophie! Quand il eut bien mis le trouble dans l'Académie des sciences de Paris, et qu'il s'y fut fait détester, il se mit en tête d'aller gouverner celle de Berlin[1].

1. Se rappeler la lettre qu'il écrit à Frédéric, pour lui dire que

Le cardinal Fleury lui cita, quand il prit congé de lui, un vers de Virgile, qui revient à peu près à celui-ci :

Ah ! réprimez dans vous cette ardeur de régner [1].

« On aurait pu en dire autant à Son Eminence ; mais le cardinal Fleury régnait doucement et poliment. Je vous jure que Maupertuis n'en use pas ainsi dans son tripot, où, Dieu merci, je ne vais jamais. Il a fait imprimer une petite brochure sur le bonheur. Elle est bien sèche et bien dure : cela ressemble aux affiches pour les choses perdues. Il ne rend heureux ni ceux qui le lisent, ni ceux qui vivent avec lui ; il ne l'est pas, et il serait fâché que les autres le fussent. »

J'allais oublier un grief de plus vieille date, mais qui ne devait pas être effacé du cœur de Maupertuis, qui dut même, en se mêlant à d'autres, se renouveler et s'aggraver. Voltaire lui écrivait en juillet 1746 : « Mon cher phisophe, je compte que vous avez reçu d'Utrecht un petit paquet, contenant mon bavardage académique (c'était son discours de réception à l'Académie française). J'ai été privé du plaisir que je me faisais de vous rendre publiquement la justice qui vous est due, et que je vous ai toujours rendue. Vous étiez dans le même cadre que votre auguste monarque. Je n'avais point séparé le souverain et le philosophe, et vous étiez le Platon qui avait quitté Athènes pour un roi supérieur assurément à Denis. On

Maupertuis, placé à la tête de l'Académie de Berlin, la rendrait supérieure à l'Académie des sciences de Paris.

1. *Nec tibi regnandi veniat tam dira cupido.*

m'a rayé ce petit article, dans lequel j'avais mis toutes mes complaisances. Lorsque je lus mon *discours* à l'Académie, devant les officiers et devant plusieurs autres académiciens, avant de le prononcer, ils exigèrent absolument que je me renfermasse dans les objets de littérature qui sont du ressort de l'Académie, et retranchèrent tout ce qui paraissait s'en écarter. » Or ces retranchements, d'après ce qui lui en était revenu de Paris à Berlin, Maupertuis croyait devoir les imputer à un certain refroidissement, et même à un peu de mauvais vouloir de Voltaire à son égard, plus qu'aux scrupules des officiers de l'Académie ; il s'en était plaint, et Voltaire aurait dit [1] que c'était de ce qu'il ne l'avait pas purement et simplement comparé à Platon. Dans cette même lettre, il se borne à dire : « J'ai droit d'attendre de vous les mêmes marques d'amitié, et la justice que je vous ai rendue est un des motifs qui m'y font prétendre......... Ma santé est pire que jamais; je suis étonné de vivre; mais, tant que je vivrai, ce sera pour vous admirer et pour vous aimer. » Maupertuis, de son côté, aurait écrit à un de ses amis de Paris en 1750 : « Vous me connaissez bien mal, si vous pensez que j'ai encore sur le cœur l'injustice que m'a faite Voltaire, en rayant mon nom de son discours de réception. Nous vivons assez bien ensemble ; c'est un homme qui fait des choses charmantes, avec autant de facilité qu'un autre en ferait de communes. » Mais, malgré toutes ces paroles,

1. Il écrivait en effet à madame Denis, en 1752 : « Un des motifs de sa haine contre moi vient de ce que, à ma réception à l'Académie française, je ne l'ai pas comparé à Platon, et le roi de Prusse à Denis. Il a eu la démence de s'en plaindre à Berlin. »

et quoi que ici il prétendît, il n'est pas très-certain qu'ils vécussent assez bien ensemble; ils n'y avaient le cœur, ni l'un ni l'autre, bien porté.

Voilà où en étaient entre eux Voltaire et Maupertuis, quand survint l'affaire Kœnig dont je parlerai bientôt, mais que je me borne, pour abréger, à désigner par le nom de celui qui la suscita. Voltaire s'en saisit, comme d'une arme dont il agaça simplement d'abord, mais dont ensuite il poursuivit et blessa profondément Maupertuis.

Frédéric, quoi qu'en aient dit les amis de Voltaire [1], avait conservé sa confiance et son amitié à Maupertuis; les lettres qu'il lui adressa à cette époque le prouvent assez. J'en citerai quelques-unes qui donneront suffisamment une idée exacte des autres. Ainsi en voici d'abord une, pleine d'une bienveillante familiarité et en quelque sorte de petits soins; elle est de juin 1752 : « Je me suis fait un plaisir de vous préparer un logement commode à Postdam; il n'est point achevé, il le sera bientôt. Je fais des vœux pour que vous l'habitiez longtemps. La condition sera remplie de ma part; c'est à vous à la remplir de la vôtre, et je crois que vous y parviendrez par un bon régime et par l'usage du lait. Si jétais votre médecin, je vous mettrais en nourrice. » Et, en juillet de la même année, Frédéric écrit encore à Maupertuis, après lui avoir souhaité un bon voyage et exprimé l'espérance qu'il en retirera quelque bien : « Pour moi, j'ai perdu presque tous mes amis et mes connaissances, et je ne trouve de consolation que dans l'étude et le travail. Il faut appren-

1. Condorcet, par exemple, dans sa *Vie de Voltaire*

dre à se suffire à soi-même; cela est dur; mais c'est pour moi l'unique façon de me rendre la vie douce. » Et en août, même année : « Je suis affligé de voir par votre lettre, qu'au lieu de penser à un voyage en France, vous pensiez à un voyage dont on ne revient plus. On est toujours sûr de le faire, et je crois qu'on doit employer et essayer de tout pour le différer. » Suivent, comme dans toutes ses lettres de cette date, des conseils, des instructions, et même des indications de remèdes pour la santé du malade. Enfin il lui écrit encore : «.....Mes rêveries sont si graves, que j'en ai honte; je fais mon testament politique, que je me hâterai d'ensevelir dans la poudre de mes archives. C'est un ouvrage dont toutes les parties sont liées les unes aux autres, écrit selon la méthode des géomètres, mais sans majeures, sans mineures, sans conclusions ni corollaires. Je n'ai point l'audace de marcher sur les traces du *Doctissimus Wolfius*; je ne compte que pour un apprenti pédant de la dernière classe. » Certes, d'après toutes ces paroles, Frédéric était loin d'être devenu hostile ou indifférent à Maupertuis; il lui était resté au contraire très-bienveillant. Aussi prit-il parti pour lui contre Voltaire; et, entre autres choses, à propos des cinq ou six libelles dont Maupertuis venait d'être assailli, de quel côté? il était trop facile de le voir, il s'empressa de lui écrire : « J'ai été indigné d'un nombre d'écrits qui ont paru contre vous. Je ne sais quels en sont les auteurs; mais je ne les taxe [1] pas moins de lâcheté et de la plus infâme malice. C'est honteux pour les sciences, que les

1. Frédéric écrit : *tacsse.*

hommes qui s'y dévouent et qui arborent le fastueux titre de philosophe, laissent régner toutes les passions dans leur âme..... J'avais toujours cru que l'étude de la sagesse devait rendre sage. J'avoue que je me suis trompé; en vérité, dans aucun métier, dans aucune profession, on ne voit autant de querelles misérables, tant d'accusations calomnieuses, tant d'injures éloquentes prodiguées, qu'entre les gens de lettres..............................
Si j'avais des enfants, je serais plus attentif à leur donner de bonnes mœurs, qu'à leur cultiver l'esprit. »

Mais Frédéric ne se contenta pas de lui écrire : il agit aussi; et, à son tour, après avoir attendu quelque temps, il publia une brochure pour la défense de Maupertuis, et voici en quels termes il le lui annonça : « J'ai attendu jusqu'ici dans le silence, pour voir ce que ferait votre Académie, et s'il ne se trouverait personne qui répondrait aux libelles qu'on a fait imprimer contre vous; mais, comme tout le monde est demeuré muet, j'ai élevé ma voix, et je n'ai pas voulu qu'il soit dit qu'un homme de mérite fût affronté impunément. Je crois qu'un autre eût pu mieux répondre que je le fais, et qu'il y avait beaucoup de choses à dire, qui me sont échappées; cependant je crois que les sentiments que j'ai fait paraître, ne vous seront pas désagréables. Je vous envoie mon manuscrit, on l'imprime actuellement. Si je suis impuissant à vous rendre la santé, du moins ai-je assez de pénétration pour connaître votre mérite et le défendre, au défaut de quelqu'un qui le fît mieux que moi. »

Les amis de Maupertuis furent touchés de cette démarche de Frédéric; et, quant à Maupertuis lui-même, il

en fut pénétré de la plus profonde reconnaissance. Voltaire, qui ne s'attendait pas à trouver ainsi le roi entre lui et son adversaire, étonné d'abord et embarrassé de l'intervention de ce tenant imprévu, n'osa l'attaquer directement; mais Maupertuis n'y perdit rien, et le docteur *Akakia, médecin du pape*, ne tarda pas à lui apprendre qu'on n'était pas impunément défendu par une plume royale. L'irritation s'en était accrue dans son cœur, ainsi que le désir de se venger.

C'est toute une histoire que celle du docteur *Akakia*, et elle est trop connue et n'est point assez belle, pour qu'on ait goût à la raconter au long; et on est aisément à cet égard du sentiment de Formey, qui pense que ce qu'il y a de mieux à faire en cette circonstance, c'est de jeter un voile sur tous ces démêlés, et d'y appliquer ce vers :

Iliacos intra muros peccatur et extra.

Je me contenterai donc du peu de détails qui me seront indispensables pour la clarté du récit que j'ai à achever. Le roi ayant eu avis et preuve que la diatribe du docteur Akakia venait d'être imprimée à Postdam, chez son imprimeur, au moyen d'une permission antérieurement accordée [1], mais pour un tout autre objet, après de très-vifs, de très-durs et même d'assez grossiers reproches adressés à l'auteur, le roi, dis-je, fit saisir et brûler sous ses yeux l'édition, et exigea de lui l'engagement de n'en pas publier d'autres. Il instruisit en même temps Maupertuis du tout, d'abord par une lettre et ensuite par une visite qu'il lui fit

1. Voir les *Souvenirs d'un citoyen*, de Formey.

à Berlin ; voici la lettre : « Après bien des perquisitions et un détail assez ennuyeux, je me suis emparé de *Kaiaka* (*sic* pour Akakia)[1], que j'ai brûlé, et j'ai annoncé à l'auteur que, sur le champ, il fallait sortir de ma maison, ou renoncer au métier infâme de faiseur de libelles, de sorte que vous devez vous tranquilliser de toutes les façons. Il est dommage que cet homme, avec les grands talents qu'il possède, ait le cœur le plus noir et le plus infâme. Cela venge l'humanité, qui se révolterait sans cela de la supériorité d'un seul sur tant d'autres, et cela prouve bien que, entre le choix de l'esprit et du caractère, il n'y a pas un moment à balancer. Je voulais aller chez vous, comme j'ai été à Berlin ; mais j'ai eu des personnes auxquelles je devais tant d'égards, que je fus obligé de tenir pied à boule. » Quelques jours après, Frédéric écrivait encore à Maupertuis : « Ne vous embarrassez de rien, mon cher Maupertuis : l'affaire des libelles est finie. J'ai parlé si vrai à l'homme, je lui ai si fort lavé la tête, que je ne crois pas qu'il y retourne......... Je l'ai intimidé du côté de la bourse, ce qui a fait tout l'effet que j'en attendais. Je lui ai déclaré nettement que ma maison serait un sanctuaire, et non une retraite de brigands, où des scélérats distilleraient des poisons. Tout cela est fini ; j'ai eu la comédie de voir manquer une péroraison, et de détraquer une scène tragique qu'on avait étudiée d'avance. A présent ne pensez qu'à vos poumons, et ne sortez pas trop de votre chambre par le froid présent. »

1. Plus tard, dans une lettre qu'il lui écrit à Paris, il le félicite d'être arrivé dans cette ville, et d'être loin des tracasseries et des *Accaquias* (*sic*).

Mais les choses n'en restèrent pas là, comme cependant il eût été à désirer. Voltaire qui, en matière de librairie, avait et se permettait plus d'un tour, ne tint pas précisément à ce qu'aucun exemplaire de sa brochure ne fût sauvé du feu; il ménagea plutôt à plusieurs les moyens de s'échapper et de se répandre au dehors, et Berlin pas plus que Paris n'en demeura privé. Le roi alors se sentit bravé, et il ordonna que le libelle fût brûlé par la main du bourreau. Voltaire, de son côté, qui avait d'abord pris et tourné la chose en plaisanterie, et qui assistait, dit-on, chez son ami Francheville, à cet auto-da-fé d'un genre à part, se serait écrié : « Ah! voyez-vous l'esprit de Maupertuis qui s'en va tout entier en fumée; quelle fumée lourde et épaisse! Combien de bois perdu! Et ces quatre pauvres petits déserteurs, qui fuient et se sauvent en Hollande! » Il s'agissait de quatre exemplaires de la brochure, qui y étaient, en effet, frauduleusement expédiés. Voltaire, dis-je, en fut ensuite plus ému et plus troublé; il crut devoir offrir au roi de lui renvoyer son cordon de l'ordre du mérite et sa clef de chambellan, et lui demander son congé, en lui faisant parvenir des paroles de repentir et de regret. Le roi lui pardonna, mais exigea un désaveu de tout ce qu'il avait écrit de satirique contre Maupertuis, désaveu qui parut dans la gazette de Berlin. Mais, trois semaines après, il en paraissait un autre dans les gazettes d'Amsterdam et d'Utrecht, par lequel il était dit que les rois ne devaient pas se mêler des contestations qui survenaient entre les savants.

Au fond, ni Frédéric n'avait pardonné, ni Voltaire désarmé. Une séparation, plus qu'une séparation, une rup-

ture devenait imminente, avec cette différence toutefois, que, d'un côté, c'était un roi, un maître qui la voulait, et, de l'autre, un serviteur et presque un sujet qui la subissait.

L'on se quitta donc, en quels termes et avec quels procédés [1], avec quel ressentiment et quel éclat des deux parts, on le sait assez. Tout ce que j'ai à en dire ici, c'est que Voltaire, en se retirant, s'arrêta à Leipsick, pour y prendre du repos, mais sans en donner beaucoup à son esprit; car sa vengeance, à peine dissimulée par prudence, n'en continua pas moins à ne laisser ni paix ni trève à son ennemi. Surtout rien n'était fait pour que Maupertuis l'ignorât. Il eut la faiblesse de s'en offenser plus que de raison, et, dans un moment d'oubli et de trop impatiente irritation, il écrivit à Voltaire que sa maladie, la justice que lui avait rendue le roi, et son peu d'estime pour ses propres œuvres, l'avaient empêché de répondre aux premiers libelles; mais il ajoutait : « Si vous continuez à m'attaquer par des personnalités, je vous déclare qu'au lieu de vous répondre par des écrits, ma santé est assez bonne pour vous trouver partout où vous serez, et pour tirer de vous la vengeance la

1. Voici la lettre de congé que Frédéric écrivit à Voltaire : « Il n'était pas nécessaire que vous prissiez le prétexte des eaux de Plombières, pour me demander votre congé. Vous pouvez quitter mon service quand vous voudrez; mais, avant de partir, faites-moi remettre le contrat de votre engagement, la clef, la croix et le volume de poésie que je vous ai confié. Je souhaiterais que mes ouvrages eussent été seuls exposés à vos traits et à ceux de Kœnig: je les sacrifie de bon cœur à ceux qui veulent augmenter leur réputation en diminuant celle des autres. Je n'ai ni la folie, ni la vanité de certains auteurs. Les cabales des gens de lettres me paraissent l'opprobre de la littérature. Je n'en estime cependant pas moins les honnêtes gens qui les cultivent..... »

plus complète. Rendez grâce au respect et à l'obéissance qui ont jusqu'ici retenu mon bras, et qui vous ont sauvé de la plus malheureuse aventure qui vous soit encore arrivée[1]. » C'était un duel qu'il lui faisait entrevoir en perspective. Ni le procédé ni les paroles n'étaient de beaucoup de mesure : il y avait là double faute; mais cette faute avait son excuse dans l'état de souffrance et d'excitation maladive où il se trouvait, et peut-être aussi dans le souvenir blessant des anciennes plaisanteries de Voltaire au sujet de la bataille des Molwitz. Au reste, quoique les expressions de la lettre fussent violentes, elles ne manquaient cependant pas de dignité, et surtout elles ne renfermaient pas ce qu'il plut à Voltaire d'y supposer, sans le croire, une menace d'assassinat.

Mais il n'était pas fâché d'y voir d'abord un odieux qui n'y était pas, ensuite un ridicule qui pouvait davantage y paraître, et il écrivit à Maupertuis avec aussi peu de modération que de décence, et par pure bouffonnerie, une lettre dans laquelle il lui disait en finissant : « Au reste, je suis encore très-faible ; vous me trouverez au lit, et je ne pourrai que vous jeter à la tête ma seringue et mon pot de chambre ; mais, dès que j'aurai un peu de force, je ferai charger mes pistolets *cum pulvere pyrio*, et en multipliant la masse par le carré de la vitesse, jusqu'à ce que l'action et vous soyez réduits à 0, je vous mettrai du plomb dans la cervelle ; elle paraît en avoir besoin. » Frédéric ici encore

1. « Tremblez, » porte en outre la copie du billet transcrit par Voltaire, mais d'autres copies ne contiennent pas ce mot. Voir une note de M. Beuchot, page 507 du tome XXXIX, *Histoire du docteur Akakia.*

prit parti pour Maupertuis : il fit imprimer en l'approuvant la lettre que celui-ci avait écrite à Voltaire; lui-même lui en écrivit une dont il donna communication à Maupertuis, dans laquelle il lui rappelait, avec ses sujets personnels de plaintes, au-dessus desquels au reste il se mettait, en riant, disait-il, de son impuissante colère, ceux qui avaient plus particulièrement rapport à Maupertuis. Il lui reprochait d'avoir tronqué la lettre de ce dernier, déposée entre les mains des magistrats de Leipsick, avec l'insinuation qu'elle contenait, une menace d'assassinat; il lui parlait vivement de cette déloyauté, en ajoutant que, quant à lui, il lui permettait de faire imprimer la lettre qu'il lui écrivait, mais sans y rien changer, parce qu'il avait pris un *vidimus* devant la justice, qui le convaincrait d'imposture. Voltaire ne répondit pas à cette lettre; mais il la fit suivre de plus d'une brochure que défrayait toujours le docteur Akakia. Le roi écrivait à ce sujet à d'Arget : « Voltaire est le plus méchant fou que j'aie connu de ma vie; il n'est bon qu'à lire. Vous ne sauriez imaginer toutes les duplicités, les fourberies et les infamies qu'il a faites ici. Je suis indigné que tant d'esprit et tant de connaissances ne rendent pas les hommes meilleurs. J'ai pris le parti de Maupertuis, parce que c'est un fort honnête homme, et que l'autre avait pris à tâche de le perdre; mais je ne me suis pas prêté à sa vengeance, autant qu'il l'aurait souhaité. Un peu trop d'amour-propre l'a rendu trop sensible aux manœuvres d'un singe, qu'il devait mépriser après l'avoir fouetté. » Plus tard Frédéric écrivait encore au même d'Arget : « Croiriez-vous bien que Voltaire, après tous les tours qu'il m'a joués, a fait des démarches pour

revenir? Mais le ciel m'en préserve! Il n'est bon qu'à lire et dangereux à fréquenter[1]. » Ce fut à ce moment, et dans les circonstances peu pacifiques dont je parle, que le roi, attaqué aussi pour son compte, et après l'avoir quelque temps souffert avec assez de patience, témoin ces lignes qu'il adressait à Maupertuis : « Je viens d'apprendre par hasard une chose qui ne m'étonne pas, c'est que Voltaire est l'auteur des satires qu'on a imprimées en dernier lieu contre moi......................................
Rions du faux, mon cher Maupertuis, et, s'il y a quelque chose de vrai, corrigeons-nous; » témoin aussi cette autre lettre : « J'ai fait des perquisitions, pour savoir s'il y avait quelques nouvelles satires, vendues à Berlin; mais je n'en ai rien appris; ainsi je crois que vous pouvez être tranquille sur ce sujet. Quant à ce qui se vend à Paris, vous comprenez bien que je ne suis pas chargé de la police de cette ville..... Voltaire vous traite plus doucement que ne me traitent les gazettes de Cologne et de Lubeck, et cependant je ne m'en embarrasse aucunement. Croyez-moi, mon cher Maupertuis, ne vous livrez pas à votre sensibilité; les satires et les médisances sont comme l'ivraie qui

1. Quelques jours après Frédéric écrivait de nouveau à d'Arget : « Vous ririez, malgré votre hypocondrie, en apprenant que, le même jour, je recevais des lettres de Maupertuis et de Voltaire, remplies d'injures qu'ils se disaient. Ils me prennent pour un égout, dans lequel ils font écouler leurs immondices. J'ai fait faire une réponse laconique au poëte, et je me suis contenté de faire souvenir le géomètre que son esprit sortait du centre de gravité au nom du poëte. Je rends grâces au ciel de n'avoir pas des passions aussi vives que ces gens-là, sans quoi je ferais la guerre toute ma vie. »

croît dans tous les champs; il y en aura toujours dans ce monde; » ce fut, dis-je, à ce moment que Frédéric, mû par de tout autres sentiments, et perdant à son tour la mesure qu'il conseillait à Maupertuis et qu'il semblait d'abord vouloir garder, ordonna cette arrestation à Francfort, qui jeta Voltaire en un tel trouble et en une telle irritation, et dont il eut bientôt le regret et la honte, puisqu'il écrivit à son ministre en France : « Il est arrivé à Francfort une aventure qui m'a fait de la peine. J'avais écrit à mon résident de redemander à Voltaire la croix, la clef et un livre de poésie qu'il avait à moi; il l'a fait; mais il s'en est acquitté avec une exactitude brutale, qui n'est pas de mon goût, et j'écris à présent pour redresser le passé. »

Mais en voilà assez sur cet épisode de la vie de Maupertuis. Arrivons à celui qu'amènent, à la même époque, ses rapports avec Kœnig. Ils se lient d'ailleurs et se servent de complément l'un à l'autre[1].

Nous connaissons déjà Kœnig. Maupertuis l'avait doublement servi auprès de madame Duchâtelet : il l'avait d'abord introduit auprès d'elle, et puis il était intervenu, pour accommoder un différend qui s'était élevé entre eux. Il n'en était donc avec lui qu'à de bons offices, quand il le vit arriver à Berlin de la Hollande, où, après avoir été contraint de quitter pour cause politique sa patrie, il avait trouvé un refuge; il le reçut avec cordialité, et leurs premières relations furent amicales et faciles. Mais l'un était Leibnitzien, l'autre Newtonien, et de plus ni l'un ni l'autre

1. Voir une lettre, imprimée dans les œuvres de Maupertuis, sur toute cette affaire.

n'étaient fort modérés dans leurs opinions. Kœnig avait composé un mémoire sur la Dynamique, dans lequel il faisait deux choses : il y combattait le principe de la moindre action, et y soutenait que ce principe que Maupertuis donnait comme sien, se trouvait dans Leibnitz ; et il citait de ce dernier, pour le prouver, un fragment de lettre qui, en effet, pouvait prêter à cette interprétation. Il communiqua le mémoire à Maupertuis qui ne le lut pas, et qui l'engagea néanmoins à le publier. Il le publia dans les Actes des savants de Leipsick, et voici quels en étaient les derniers mots : « Leibnitz eut une théorie beaucoup plus étendue que nous ne le pouvons peut-être soupçonner aujourd'hui; car il existe une de ses lettres à Hermann, où il dit : *L'action n'est point ce que vous pensez : la considération du temps y entre ; elle est comme le produit de la masse par le temps, ou du temps par la force vive.* J'ai remarqué que, dans les modifications des mouvements, elle devient ordinairement un *maximum* ou un *minimum*. On en peut déduire plusieurs propositions de grande conséquence; elle pourrait servir à déterminer les courbes que décrivent les corps, attirés par un ou plusieurs centres. » Il y avait peut-être là en effet de quoi attribuer à Leibnitz le principe de la moindre action, si toutefois la lettre en question existait réellement. Il s'agissait donc de savoir si elle était authentique. Maupertuis, qui avait enfin lu le mémoire de Kœnig, en écrivit à l'auteur, et lui demanda compte de la pièce. Celui-ci répondit qu'elle n'était pas imprimée, qu'il l'avait eue manuscrite du capitaine Sam. Heuzi, décapité à Berne pour cause de conspiration, et qu'il ne lui en restait que la copie, qu'il lui adressait. Sur les instances de Maupertuis,

appuyées de l'autorité de Frédéric, on fit des recherches dans les papiers du capitaine Heuzi; mais on n'y trouva rien. L'affaire eût pu en rester là, ou du moins continuer à être traitée comme entre particuliers; mais Maupertuis crut devoir lui donner un autre tour, et la déférer à l'Académie de Berlin dont Kœnig était membre. Par suite d'une délibération de l'Académie, l'auteur du mémoire fut prié d'indiquer ou de produire la lettre dans le délai d'un mois. Il en prit deux, et ne répondit rien de satisfaisant. Sur une nouvelle demande de l'Académie, il ne fit pas mieux; il ne donna pas d'autres preuves de ce qu'il avait avancé. Dans la voie où l'on s'était engagé, il n'y avait plus qu'un parti à prendre, et on le prit. A la suite d'un rapport et sur les conclusions d'Euler, l'Académie, à l'unanimité des membres présents, déclara le fragment de la lettre de Leibnitz suspect, et même forgé, soit pour faire tort à Maupertuis, soit pour exagérer, comme par une fraude pieuse, les louanges du grand Leibnitz qui, sans contredit, n'avait pas besoin de ce secours. C'était déjà aller bien loin; mais on alla plus loin encore, et on ajouta que, d'après la prière de Maupertuis, l'Académie ne voulait pas étendre son jugement jusqu'au procédé de Kœnig, ni dire de quelle manière elle serait autorisée à agir envers lui, en raison de ce procédé. Dès que Kœnig apprit cette délibération, il renvoya son diplôme à l'Académie, en lui écrivant une note fort modérée.

Maupertuis aurait assurément pu éviter au corps qu'il présidait cet excès de zèle pour sa personne, et lui épargner une démarche qui finissait par être plus juridique que littéraire. Le crédit ni l'autorité ne lui manquaient pas pour

obtenir d'elle cet acte de prudence et de bon goût à la fois : « J'osai lui représenter, dit à ce sujet Formey, qui tenait la plume comme secrétaire de l'Académie dans cette délibération, et était ami de Maupertuis, j'osai lui représenter, dans quelques conversations que j'eus alors avec lui, les inconvénients de toute cette affaire ; mais il fut inébranlable [1]. » Formey avait prévu juste [2] : ces inconvénients ne se firent pas attendre. A peine le jugement de l'Académie fut-il connu, qu'une nuée d'écrits satiriques s'éleva contre cet arrêt. Voltaire, cela va sans dire, y mit la main et l'y mit largement [3]. Ces coups furent répétés,

1. Frédéric écrivait aussi à ce sujet à Maupertuis; il l'engageait à laisser tomber l'affaire Kœnig; il le dissuadait de s'adresser à la princesse d'Orange, au service de laquelle était ce dernier, à titre de bibliothécaire, pour obtenir son intervention dans ce débat : « A vous parler en politique, disait-il, c'est-à-dire en homme rompu dans le manége des négociations, je vous conseille d'agir par d'autres dans cette négociation, et de n'y pas paraître vous-même, et cela parce qu'il vous convient de vous mettre au-dessus de ces sortes de procès, et que vous ne vous devez pas compromettre avec Kœnig. Quant aux libelles hollandais, s'ils vous ont maltraité, c'est qu'ils n'ont pas plus de ménagements pour vous que pour le roi de France ou pour moi. » Dans la lettre suivante, il le félicitait d'avoir suivi son conseil, et il ajoutait : « J'ai été l'organe du public : ce que j'ai écrit sur votre compte, tout le monde le pensait, et tout le monde, en lisant cette pièce, y a reconnu les sentiments de son cœur; votre modestie vous a empêché de voir clair dans votre réputation; mais vous êtes plus estimé que vous ne pensez, et en faisant abstraction de votre géométrie, qui est au-dessus de ma portée et de celle de la plupart de nos citoyens, on fait plus de cas ici des moindres qualités du cœur que des plus grands talents de l'esprit. »

2. Voir ses *Souvenirs d'un Citoyen.*

3. Voir l'*Histoire du docteur Akakia*, particulièrement page 488,

acérés, pénétrants. Euler ne suffit pas à couvrir Maupertuis. Le côté hostile prévalut, et malade, épuisé de forces, incapable de se défendre contre tant et de si vives attaques, il se sentit atteint de quelque chose dont on souffre souvent plus que d'une blessure plus grave, du ridicule, dont le frappait sans ménagement et sans relâche le plus ardent, le plus prompt, le plus habile, et surtout, quand il n'aimait pas, le plus implacable des polémistes. Les soins, l'appui et les témoignages de bienveillance de Frédéric n'y purent rien. Où régnait l'esprit, l'esprit surtout toujours piquant et prêt, toujours en veine de moquerie, sans trop de pitié, ce n'était pas Frédéric, quoiqu'il y fût expert, mais là il avait son maître, c'était Voltaire qui était roi. Il usa sans clémence de cette sorte de royauté avec Maupertuis, et le poursuivit incessamment de ses sarcasmes.

Le supplice, au reste, n'avait pas longtemps à durer. La santé de Maupertuis, de plus en plus languissante, lui permettait à peine quelques courts travaux, quelques dissertations, quelques discours pour l'Académie, l'éloge de Montesquieu entre autres. En 1754, il alla passer l'hiver et une partie du printemps à Saint-Malo. Il n'en revint pas beaucoup mieux portant à Berlin. Ce fut pour lui un motif de plus de désirer revoir encore la France; il demanda un nouveau congé d'un an, que le roi lui accorda avec ses témoignages ordinaires de sollicitude et d'affection.

où se trouve un résumé moitié plaisant, moitié sérieux, mais toujours peu bienveillant de tout le débat.

Peut-être aussi y avait-il dans ses sentiments quelque chose de ce qu'indiquait Lefranc de Pompignan, lorsqu'il disait, dans son discours de réception à l'Académie française : « De plus rudes épreuves l'attendaient; les malheurs de l'Allemagne furent le commencement des siens. Quelle fut sa situation, quand il vit le roi de Prusse allumer le flambeau d'une guerre qui devait armer la France contre lui ! » On était, en effet, à la veille de la guerre de Sept ans, et Maupertuis ne pouvait voir sans trouble sa première et vraie patrie, et l'autre, celle qu'il avait adoptée, sur le point d'en venir aux mains, et il devait souhaiter de ne pas demeurer sur le théâtre même de l'action, spectateur, si péniblement partagé, de la lutte engagée entre elles.

Quoi qu'il en soit, sa santé exigeait qu'il quittât la Prusse et qu'il se rendît en France (1756). Il ne s'y rétablit pas cependant; loin de là, son mal ne fit que s'aggraver, et quand, au bout de l'année de liberté qu'il avait eue, ne recevant pas de prolongation de congé, il se disposa à retourner en Prusse, accablé en outre à ce moment par les tristes nouvelles qu'il recevait de Berlin [1], et qui lui annonçaient les extrémités auxquelles allait être réduite cette ville, et l'état de détresse où la guerre avait mis tout le

1. Frédéric lui écrivait assez tristement alors, à la suite d'un billet de la main de son secrétaire : « Je vous remercie de la part que vous prenez à ce qui me regarde; vous êtes peut-être en France le seul Français qui pense à moi. » Mais quelque temps auparavant, et dans de plus heureuses circonstances, au début de la campagne, il lui avait aussi écrit de sa main, en apostille à une lettre, dictée à son secrétaire : « Nous avons battu les Autrichiens et pris toute l'armée saxonne; si j'étais Gascon, je dirais : Cadédis, ce ne sont que nos essais. »

pays, après avoir vu s'évanouir quelques dernières lueurs d'espérance dont l'avait flatté le ciel du midi, il se sentit mortellement frappé, se rendit à grand'peine à Bâle auprès de son ami Bernouilli, et là, sans se faire aucune illusion, et supportant avec autant de constance ses souffrances physiques que ses peines morales, il écrivit à un de ses amis, dans une première lettre : « Je sors des portes de la mort et n'en suis pas encore sorti; j'ai déjà eu une rechute : je vois que je n'irai pas loin; mais il n'est pas difficile de mourir. » Et, dans une seconde lettre : « Je ne suis pas fâché de mourir dans une terre étrangère ; M. Bernouilli a un coin de son jardin à me donner. »

Il touchait, en effet, à sa dernière heure; il la vit venir avec résignation et confiance, adoucie d'ailleurs qu'elle lui fut par les soins pieux de Bernouilli et de sa famille, et par les secours spirituels qu'il désira recevoir. L'affaire de son salut réglée, ainsi que ses dispositions testamentaires, dans lesquelles il n'oublia aucun de ses amis, il expira le 27 avril 1759, avant d'avoir pu revoir sa femme, qui, en apprenant le péril imminent de mort dans lequel il était, avait quitté Berlin à la hâte, pour se rendre à Bâle sous la conduite de M. Merian. Mais elle ne put arriver assez à temps pour recevoir son dernier soupir et ses derniers adieux. Ce fut une consolation qui manqua à Maupertuis; il l'avait d'abord refusée, de peur de trop affliger celle dont il allait se séparer pour toujours; il la sollicita ensuite, mais trop tard : le destin, ou, pour mieux dire, les arrêts du ciel n'attendent pas. Sa mort fut grave, simple, pleine de recueillement, on peut ajouter aussi pleine de pardon. Près de rendre l'âme, il lui était revenu que Voltaire, qui n'a-

vait cessé, jusqu'à ce moment même, de le harceler de traits satiriques, avait répandu tout récemment un bruit désobligeant sur son compte : « Je remarquai que cela lui faisait de la peine, écrit Bernouilli dans une lettre, et je lui dis, à cette occasion, que plus M. de Voltaire lui offrait une ample matière de pardon, plus le mérite du pardon serait grand ; il m'assura là-dessus qu'il avait parfaitement pardonné. »

De quoi s'agissait-il dans ce bruit? Voltaire lui-même nous le dit, et sans scrupule ni retenue il écrit à Formey : « Le roi me mandait, l'autre jour, que Maupertuis se mourait; si cela est, il mourra au lit d'honneur; car il vient d'avoir un petit procès à Bâle pour avoir fait un enfant à une fille, et il s'en est tiré très-glorieusement. » Et il répète ce propos dans une autre lettre encore. Or quelle vraisemblance ! Et quelle ne devait pas être chez lui la passion de la petite vengeance et le goût sans frein du ridicule, pour en chercher partout, même dans la mort, après tout digne de respect, d'un ennemi qui ne pouvait plus l'offenser ! On ne parle pas avec cette légèreté d'un homme qui se recueille avec foi et espérance devant Dieu, au moment de lui rendre ses comptes ; on ne rit pas sur une tombe ; sur une tombe on pardonne, si on a à pardonner, l'on médite ou l'on prie. Maupertuis fut ici beaucoup plus sérieux et beaucoup plus décent que Voltaire, à ne regarder même que leur attitude respective devant le monde. J'en donnerais pour preuve, s'il en était besoin, une des lettres qu'il écrivit vers cette époque à Formey : « J'ai été ces semaines passées bien malade ; j'ai vu la mort de plus près que je ne l'avais jamais vue; toutes

mes mesures étaient prises pour ce passage; et, comme même en santé je l'avais souvent pensé, je trouvai assez ridicule ce que Cicéron et Sénèque nous répètent si souvent, qu'il faut passer sa vie à apprendre à mourir. Cela me ferait croire que ces deux philosophes avaient grand'peur de mourir. Cela se trouve tout appris, quand on y est; et moi qui ne suis ni Cicéron ni Sénèque, je mourrai fort tranquillement, quoique dans de grandes douleurs. Enfin Dieu n'a pas voulu que ce fût pour cette fois; veuille-t-il une autre fois me remettre dans les mêmes dispositions? » Je le demande, est-ce là l'homme auquel il fallait supposer et prêter le ridicule et l'odieux dont Voltaire cherchait à le couvrir, dans un moment qui aurait dû être tout de respect ou du moins d'oubli? Mais Voltaire qui a de l'humanité, de la pitié, de la charité même, quand il n'a pas de colère, est implacable, au moins du bout de la plume, quand il se laisse emporter à son irritable humeur. Maupertuis en est un exemple affligeant : vivant, il n'est guère épargné par lui; mourant, il ne cesse pas d'en être poursuivi; mort, il se trouve qu'il a encore à expier sous ses traits : « Que dites-vous de Maupertuis, mort entre deux capucins, écrit Voltaire à d'Alembert? Il était malade depuis longtemps d'une réplétion d'orgueil; mais je ne le croyais ni hypocrite, ni imbécile [1]. » — « Quant à Mauper-

1. Pour juger plus sérieusement et plus équitablement de l'usage que fit à ses derniers moments Maupertuis des pratiques religieuses, il serait peut-être bon de se rappeler différentes particularités, qui prouvent qu'il n'y était pas antérieurement étranger. Il y a d'abord le témoignage de Formey, qui dit, dans ses *Souvenirs*, qu'arrivé à Berlin avec la réputation d'esprit fort, Maupertuis la démentit bientôt par une sorte de dévotion, qui

tuis, écrit-il encore à une autre personne, vous pouvez compter que, pour être mort entre deux capucins, il ne croyait pas davantage à saint François...... Il n'était pas moins extravagant que Lamettrie; il est mort en la rage de sentir qu'il n'avait pas en Europe toute la considération qu'il ambitionnait. Ce pays de Saint-Malo est sujet à produire des cervelles ardentes. » Il est vrai, pour être juste et tout dire, qu'il a bien çà et là quelques bons retours, et qu'après avoir rappelé quelque part combien il a maltraité Maupertuis, il ajoute : « J'ai bien demandé

n'était pas des mieux assorties, ajoute-t-il, mais qui n'était pas non plus une feinte, ni un manége; elle n'était du moins pas, on en conviendra, une manière de faire sa cour au roi et de s'avancer dans ses bonnes grâces. Il y a ensuite cette anecdote, qui a le même caractère : dans un voyage à *Sans-Souci*, comme le marquis d'Argens et Maupertuis occupaient la même chambre, le moment du coucher venu, Maupertuis se mit à genoux pour faire sa prière; son compagnon, le tirant alors, lui dit : « Maupertuis, à quoi penses-tu? Es-tu fou? Qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce qu'on nous voit? » Et celle-ci encore, qui a également sa signification : un jour, à la table du roi, on parlait de la Pentecôte, et Maupertuis en parlait dans un certain sens; sur quoi Voltaire, se soulevant comme pour lui faire un salut ironique, lui dit : « Ah! mon révérend, vous croyez à la Pentecôte! » Enfin il faut aussi se souvenir de ces paroles de Frédéric dans une de ses lettres : « Je vous souhaite bonne messe et bonnes vêpres. »

Quant à comparer, comme le fait ici Voltaire, soit pour sa vie, soit pour sa mort, Maupertuis à de Lamettrie, c'est en vérité trop fort; et, pour écarter tout rapprochement, je ne voudrais que le renvoyer au récit qu'il fait lui-même de la fin de l'auteur de l'*Homme-machine*.

Enfin j'aurais presque la tentation de citer une assez longue lettre de Maupertuis à Formey, au sujet de la religion et des réformes qu'on pourrait y introduire, et dans laquelle, entre autres

pardon à Dieu de l'avoir tourné en ridicule; car il ne faut pas affliger son prochain; c'est manquer à la raison universelle. » Mais ce sont là des paroles que d'autres démentent trop souvent; et, en somme, il pousse si loin sa pointe de petite vengeance, même après la mort de Maupertuis, que Frédéric, à plusieurs reprises, croit devoir lui en écrire, en termes même assez sévères, pour le rappeler à la justice, à la décence et à la modération; c'est ainsi qu'il lui dit dans une lettre : « Je crois que vous seriez capable, comme Orphée, de descendre aux enfers, non pour fléchir Pluton, non pour ramener la belle Émilie, mais pour poursuivre dans ce séjour de douleur un ennemi (c'est Maupertuis) que votre rancune n'a que trop persé-

choses il dit : « Je sens comme vous le péril de faire un peuple philosophe : on aura beau faire, jamais un peuple ne sera philosophe. . . . . (et dans ce cas) il ne peut y avoir de durable que le système qui défend de raisonner. Si l'on admettait vos réformes, il faudrait toujours de temps en temps réformer (on sait que Formey était ministre de la religion réformée), le système de la religion étant en cela semblable au système du monde, qui de temps en temps a besoin d'être réparé. » Mais j'en rapporterai au moins le début qui fait allusion à quelques détails sur la mort de Fontenelle, renfermés dans une lettre de l'abbé Trublet à Formey : « J'ai pris à la lettre les dispositions dans lesquelles M. de Fontenelle est mort. Ce n'est pas seulement sur ses messes et sa soif des sacrements, qui les lui a fait demander pour qu'on les lui procurât, que j'en juge; mais plus d'un an avant sa mort il s'était mis entre les mains d'un capucin, et d'ailleurs je ne crois pas qu'il ait jamais été profond et ferme sur aucun principe; je crois donc tout simplement qu'après avoir joui pendant sa vie de la petite gloire d'esprit fort, il a voulu jouir à sa mort des ressources et des espérances du chrétien, et Voltaire mourra de même, et je ne l'en estimerai pas davantage. »

cuté dans ce monde. » Et ailleurs (1760) : « Quelle rage vous anime encore contre Maupertuis! vous l'accusez de m'avoir trahi. Sachez qu'il m'a fait remettre ses vers bien cachetés après sa mort et qu'il était incapable d'une pareille indiscrétion. » Et dans une autre lettre en outre : « Ce Maupertuis que vous haïssez encore, avait de bonnes qualités : son âme était honnête; il avait du talent et de belles connaissances; il était brusque, j'en conviens, et c'est ce qui vous a brouillés ensemble......... Mais il est bien temps d'oublier les fautes, quand ceux qui les ont commises n'existent plus. » Ainsi parlait le roi; mais Voltaire ne s'en amendait pas davantage, et Frédéric s'en plaignait avec amertume à d'Alembert (1771) : « .... A propos, j'ai lu le IVe tome des questions encyclopédiques, très-surpris d'une sortie épouvantable qu'il fait contre Maupertuis. Il y a quelque chose de si lâche à calomnier les morts, il y a tant d'indignité à noircir la mémoire d'un homme de mérite, il y a dans ce procédé quelque chose qui dénote une vengeance si implacable, que je me repens presque de la statue qu'on lui érige. Bon Dieu! comment tant de génie peut-il s'allier à tant de perversité? Je vous avoue que cela me fait de la peine. Enfin, vous qui avez un si bon cœur, vous devriez faire des remontrances à Voltaire sur cette conduite, qui lui fait plus de tort qu'à Maupertuis...... » A quoi d'Alembert répondait : « Votre Majesté voudrait que j'écrivisse à Voltaire, à propos de philosophie, pour l'engager à ne pas s'acharner sur les morts, ni sur les vivants, qui sont censés morts et qui devraient l'être pour lui par le peu de mal qu'ils peuvent lui faire. Hélas! Sire, il y a longtemps que j'ai pris la li-

berté de lui donner ce conseil, et Votre Majesté voit quel en est le fruit. Il faut gémir sur le sort de l'humanité, qui ne permet pas qu'un seul homme ait à la fois tous les talents et toutes les vertus. » Frédéric lui écrivait de nouveau : « Vous faites une œuvre méritoire d'admonéter Voltaire sur ce tas d'injures qu'il répand sur Maupertuis .... Je conclus de la conduite de Voltaire que, s'il était souverain, il serait à couteau tiré avec tous ses voisins; son règne ne serait qu'une guerre perpétuelle, et alors Dieu sait de quels arguments il se servirait pour prouver que la guerre est l'état naturel de la société, et que la paix n'est pas faite pour l'homme. » D'Alembert, à son tour, répliquait : « Il serait encore plus difficile de crier *économie* à nos déprédateurs, que de crier *modération* à Voltaire et de le persuader. Je ne lui écris guère sans l'exhorter à mépriser toutes ces chenilles qu'il écrase, et à ménager les hommes de mérite qu'il vilipende, et Votre Majesté voit comment il profite de mes remontrances.... »

Que l'on rapproche ces sentiments si peu bienveillants que garde Voltaire à Maupertuis, au delà même de la tombe, de ceux d'un tout autre caractère qu'il lui exprime sous toutes les formes, au commencement de leurs relations, et que l'on juge s'il n'eût pas été mieux de sa part de ne pas mettre une telle opposition entre l'une et l'autre conduite. Mais il est vrai de dire qu'exiger de Voltaire une telle constance, une telle équité, une telle force de modération, c'eût été lui demander de vaincre sa nature, quelque chose comme l'impossible, tant il était peu fait pour se tempérer et se dompter, tant tout en lui dépendait de l'heure, du moment, des incidents survenus,

des impressions reçues, et non de volontés réfléchies et mûrement formées. Maupertuis, l'objet, à deux dates de sa vie, de dispositions si opposées, en recueillit, en tout, bien plus d'amertume que de flatteuses joies; la part de l'inimitié l'emporta de beaucoup sur celle de l'amitié, et ce n'est pas trop de dire qu'au terme surtout de sa carrière, il y eut en lui de la victime, comme à l'origine et un instant il y avait eu de l'heureux et favorisé triomphateur.

Telle fut donc sa destinée: fort brillante, dans ses commencements, elle toucha un moment à la gloire, ou s'illustra du moins d'un singulier éclat; elle eut la faveur publique, elle en eut une autre, qui la valait presque, celle de l'homme, si on peut le dire, le plus public du XVIIIe siècle. Les temps qui suivirent furent encore assez doux, puisqu'ils s'écoulèrent dans le commerce d'un grand roi et parmi les constantes marques de sa confiance et de son attachement. Mais à la fin elle eut de fâcheux retours: de tristes inimitiés et bien des amertumes la troublèrent et l'empoisonnèrent. Maupertuis mourut affligé de peines qui ne lui furent pas épargnées, même au bord de la tombe. L'avait-il mérité? Il est rare qu'on soit jamais tout à fait innocent du malheur qu'on éprouve, et peut-être fut-il pour quelque chose dans celui qu'il eut à supporter, par des défauts au reste d'esprit et d'humeur, plus que de cœur et de conduite, par brusquerie, comme le dit Frédéric, par prétentions mal ménagées et paroles échappées, plus que par mauvais sentiments; mais d'autre part, et surtout quand, sur son lit de douleur, il se taisait et pardonnait, il avait certes bien droit à la paix de la dernière heure. Elle ne lui fut pas accordée; la faute n'en était

plus à lui, qui s'était fait humble et doux devant la mort, et avait dépouillé tout ressentiment; elle était à celui qui avait conservé alors même contre lui tant d'hostile mémoire, de petite et implacable passion.

Quoi qu'il en soit, la vie de Maupertuis dans ses vicissitudes est loin de rester sans intérêt, et le récit abrégé qui vient d'en être tracé semblera peut-être une introduction convenable à l'étude de sa philosophie qui va désormais nous occuper.

Quand je dis sa philosophie, je n'entends cependant pas lui attribuer plus qu'il ne lui doit être en effet accordé, et lui prêter un système qui, de la logique à la psychologie, et de la psychologie à la morale et à la théodicée, forme un corps de doctrine où tout, depuis le premier principe jusqu'à la dernière conséquence, s'enchaîne et se lie régulièrement. En ce sens, Maupertuis n'a pas de philosophie : il n'a que certaines opinions philosophiques, entre lesquelles même il faut choisir, si l'on veut n'avoir à faire qu'un examen sérieux, et ne pas s'exposer à répéter des plaisanteries et des jeux, qu'il serait aussi difficile que de peu d'intérêt de renouveler.

Ainsi, pour mon compte, je négligerai telles de ses propositions ou de ses hypothèses, qu'en vérité on ne saurait traiter avec une entière gravité, et au sujet desquelles je me garderai de faire concurrence à un maître dans l'art de railler, qu'on ne pourrait imiter sans avoir son secret, c'est-à-dire sa passion, son humeur, son esprit, son style, tout ce qui en fait un incomparable comme un implacable polémiste ; je n'aurai pas cette prétention, ou plutôt cette maladresse. Où a passé, en y semant à pleins traits sa vive

et mordante moquerie, cette plume si fine et si juste, si étincelante et si simple à la fois, il n'y a pas soi-même à revenir; il n'y a qu'à sourire, et, si on le peut, quand on a ri, qu'à blâmer ce qui dans la malice tourne trop à l'injustice.

Je laisserai donc Voltaire dire et redire, sous le nom du *Docteur Akakia*, *Médecin du pape*, tout ce qui le met en gaîté au sujet de quelques vues étranges et hasardées de Maupertuis, comme, par exemple, l'idée de connaître l'âme au moyen de l'opium et en disséquant des têtes de géant; celle d'enduire, pour les guérir, les malades de poix de résine; celle encore de creuser un trou au centre de la terre, au risque de déranger le système de la balance de l'Europe, afin de connaître la pesanteur; et enfin celle d'exalter son âme pour avoir le don de prophétie et voir l'avenir comme le présent; je lui laisserai à son gré rappeler tous ces propos, et les reproduire en les variant plus ou moins dans *l'Homme aux quarante écus*, dans *la Défense de mon oncle*, dans sa fréquente correspondance, partout où l'occasion et le lieu s'en présentent; je me bornerai à citer ces vers de la pièce des *Deux siècles :*

Descendez par un trou dans le centre du monde :
Pour mieux connaître l'âme et ses sens inégaux,
Allez des Patagons disséquer les cerveaux,
Et tandis que Nedam a créé des anguilles,
Courez chez les Lapons et ramenez des filles.

et ceux-ci de la pièce des *Systèmes :*

Le courrier des Lapons, dans ses turlupinades,
Veut qu'on aille au détroit où vogua Magellan,
Pour se former l'esprit, disséquer un géant.

Je ne m'arrêterai même pas à son opinion sur le langage, plus digne cependant d'une sérieuse attention; je me contenterai du moins, à propos de son scepticisme, d'en toucher un seul point, que critiquent à la fois Turgot et Boindin, qui tous deux ont fait un examen de ses *Réflexions sur l'origine des langues*. Toute mon étude portera sur les quatre chefs suivants : ce qu'il pense 1° de l'objet de nos perceptions; 2° de l'essence de la matière; 3° du but de la vie; 4° de l'existence de Dieu.

Je commencerai par une remarque, renouvelée du reste des premiers mots de ce mémoire : c'est que Maupertuis en philosophant est, sans le savoir, surtout sans le vouloir, d'une école que certainement il n'avouerait pas pour la sienne. Ainsi par telle de ses opinions il est incontestablement sceptique, et néanmoins, au fond et dans l'intime de sa conscience, il ne l'est pas, il se refuserait à l'être, il ne consentirait pas à douter de telles ou telles vérités auxquelles il tient du fond du cœur : il ne ferait pas profession de scepticisme.

De même, par tel autre de ses sentiments[1], il est certainement matérialiste. Diderot lui-même lui en fait l'observation; mais il ne l'est pas comme quelqu'un qui veut et entend l'être, qui l'est, en toute connaissance et avec toute conséquence. Il ne s'engage pas au matérialisme, il y répugne bien plutôt.

Épicurien dans sa morale, il ne l'est pas non plus comme il devrait l'être, comme il le serait, s'il l'était rigoureusement et jusqu'au bout : il ne l'est que jusqu'où il

1. Voir en particulier son *Système de la nature* et une de ses *Lettres sur l'âme des bêtes*.

juge nécessaire, par réserve et sagesse, de s'arrêter et même de se contrarier, en se déclarant chrétien.

Voltaire le traite d'athée; cela lui plaît à dire et il n'y a que lui pour le dire; et cependant il faut avouer que, contre les intentions et la croyance de l'auteur, *l'Essai de Cosmologie*, en ce qui touche l'existence de Dieu, prête à cette réflexion de Voltaire : « Il me paraîtra toujours absurde de faire dépendre l'existence de Dieu de A+B×Z. » (Lettre à Kœnig.)

De sorte que véritablement Maupertuis, par force logique, se trouve être, comme je viens de le dire, d'une école qui n'a pas sa foi, et que, sur ces grandes questions de Dieu, de l'âme, du bien et du vrai, loin d'avoir une seule doctrine, il en a plutôt deux assez peu d'accord entre elles. C'est au surplus ce dont on jugera par l'examen particulier que je vais faire de chacune de ses opinions.

Je parlerai d'abord de ce qu'il pense de l'objet de nos perceptions.

Dans sa correspondance avec Frédéric, il en touche d'abord un mot en passant, comme on le fait dans le monde, sans donner ses raisons et par simple forme de conversation. Cependant c'en est déjà assez pour qu'on reconnaisse son scepticisme, pour que le roi, en lui répondant, se déclare à son tour sceptícien, selon son expression, et lui écrive :

Mon Maupertuis vaut seul toute une Académie,
On trompe les dévots; mais on ne séduit guère
Un sceptique de quarante ans.
Aux superstitieux Lucrèce fait la guerre;
Vous la faites aux charlatans.

Mais il ne s'en tient pas là, et dans deux de ses opuscules, ses *Lettres sur divers sujets de philosophie* et ses *Réflexions sur le langage*, il se développe beaucoup plus, et en vient presque à une théorie qui participe à la fois de celles de Malebranche, de Berkeley et de Kant.

Ainsi dans la quatrième de ces lettres il dit : « Si l'on croit que dans cette prétendue essence des corps, dans l'étendue, il y a plus de réalité appartenant aux corps mêmes, que dans l'odeur, le son, le goût, c'est une illusion. L'étendue, comme les autres propriétés, n'est qu'une perception de notre âme, transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien de ce que notre âme opère. » Et plus loin : « En réfléchissant sur ce qu'il n'y a aucune ressemblance, aucun rapport entre nos perceptions et les objets extérieurs, on conviendra que tous ces objets ne sont que de simples phénomènes ; l'étendue elle-même n'est qu'un phénomène. » Et sa raison de le penser ainsi, c'est que, si l'odeur est un sentiment, une chose de l'âme et nullement du corps, le son l'est également, et la saveur de même, et de même enfin tous les objets dits des sens. Car pourquoi l'un plutôt que l'autre serait-il soustrait à cette condition commune, qui est d'être un mode de l'âme, avec l'apparence d'en être un du corps? Si l'odeur n'est qu'une modification de la sensibilité, pourquoi pas aussi tout le reste?

Même doctrine au fond dans les *Réflexions sur le langage*. Il y est dit en effet que « cette proposition : *il y a un arbre*, exprime une perception qui transporte en quelque sorte sa réalité sur son objet ; et que l'on aurait beaucoup de peine à y découvrir rien de plus que des percep-

tions purement personnelles. » Et, en réponse à Boindin qui l'avait attaqué sur ce point, et auquel il fait le reproche de ne l'avoir pas bien compris, Maupertuis dit encore : « Il (Boindin) est resté au point où tous les philosophes restent, lorsque après être convaincus qu'il se pourrait que tous les objets que nous considérons comme existants, n'eussent d'autre existence que celle que nos perceptions leur donnent, ils distinguent cette espèce d'existence intelligible d'une autre existence matérielle, hors de nous et indépendante de nous : distinction vide de sens et qui ne saurait avoir lieu, si on m'a bien suivi. »

Après avoir ainsi proposé son opinion, Maupertuis la défend contre les objections auxquelles elle peut être en butte, et il dit : « Tout système dans lequel la révolution des astres, le mouvement des horloges, les livres de chronologie et d'histoire, ne sont que des phénomènes, conduit à des doutes que M. Boindin regarde comme dangereux (Boindin avait dit que ramener à soi la durée, en faire une chose de l'âme, c'était se poser comme éternel); or, quoique notre système aille plus loin que les autres, il ne contient rien qui puisse alarmer, si on l'entend bien. Je suis à couvert sous l'autorité des auteurs qui ont réduit tout ce que nous voyons à des phénomènes, sans que les gens les plus orthodoxes aient crié contre eux; il serait bien injuste que M. Boindin voulût me faire un crime de ce que les dévots ne leur reprochent pas. Mais, si l'on veut que je m'appuie encore d'une autorité plus directe et plus respectable, je citerai Berkeley, dont les opinions se rapprochent encore plus des nôtres. Voudrait-on que ma philosophie fût encore plus timide que celle de cet évêque? »

Telle est, dans ses principaux textes, cette opinion de Maupertuis. Dans l'examen que j'en vais faire, je ne la considérerai qu'en elle-même, et indépendamment des rapports qu'elle peut avoir avec d'autres opinions analogues, que j'ai indiquées plus haut, afin de n'avoir pas à combattre plusieurs adversaires en un, et de faciliter ma critique en lui assignant de justes bornes. Je rappellerai toutefois que, dans mon mémoire sur d'Argens, je crois avoir donné contre toutes ces théories en général, contre le scepticisme en un mot, quel qu'il soit, les principales raisons que l'on peut leur opposer. Pour ce qui est proprement de Maupertuis, si j'ai bien saisi sa pensée, il part de cette donnée, qu'il prend pour un fait, mais qui n'en est pas un, qui n'est qu'une confusion masquée par une inexactitude de langage, à savoir que l'odeur est un sentiment ou une sensation[1]. L'odeur, en effet, n'est point un sentiment, mais l'objet d'un sentiment. Elle n'est pas en nous, mais hors de nous; ou, si elle est en nous, c'est par impression, par représentation, par l'effet qu'elle y produit, par cette *réalité objective* qu'elle y détermine, comme l'entend et le dit Descartes, mais non par sa réalité propre et de sa personne en quelque sorte. En soi elle est autre chose que nous, que notre conscience, qu'une forme de notre sens intime, quoiqu'elle y pénètre, et y détermine une certaine modification; elle est ce qui se fait sentir, et

1. Voltaire dit à ce sujet dans le *Docteur Akakia* : « Le candidat se trompe, quand il dit que l'étendue est une perception; » ce qui est exact. Mais il ajoute : « S'il fait jamais de bonnes études, il verra que l'étendue n'est pas comme le son et les couleurs, qui n'existent que dans nos sensations; » ce qui l'est moins.

non pas ce qui sent; elle est ce qui excite la sensation, et non la sensation même. Quand on sent une odeur, il peut y avoir dans cette sensation plus du *moi* que dans une autre, parce que le *non-moi* qui s'y réfléchit, qui y paraît par représentation, moins en relief, moins marqué, lui laisse y prendre plus de place; mais pour y être moins sensible, il n'y est pas moins réel, et si prédominant que soit alors le *sujet* dans l'impression reçue, *l'objet* n'y a pas moins sa part certaine et telle qu'il se la fait nécessairement par sa présence et son action. Non, quand on sent une odeur, on ne se sent pas seulement soi-même, on ne se confond pas avec cette odeur, on n'est pas une odeur qui se sent, on est ce qui sent une odeur, de sorte qu'au lieu d'une chose il y en a deux, et qu'on est le terme d'un rapport, dont l'autre est un être qu'on ne saurait prendre pour soi.

J'ignore, sans doute, dans le principe, ce que c'est que l'odeur; je n'en sais du moins que ce que j'en éprouve par simple sensation, et jusqu'à ce que mon expérience et ma raison se soient plus développées, je ne puis trop dire ce qu'elle est dans la rose, le jasmin ou la violette; mais ce que je sais très-clairement, dès le premier moment, et ce que je continue à croire très-fermement et très-constamment dans la suite, parce que c'est mon instinct et ma nature même qui m'y portent, c'est que l'odeur n'est pas moi, c'est qu'elle est comme moi, qu'elle m'affecte, comme je la perçois, et demeure un objet de perception pour ma faculté de percevoir.

Si donc je raisonne de la sensation d'odeur, pour en tirer quelque conclusion relativement à une existence dis-

tincte de la mienne, je n'hésite pas à affirmer que de l'analyse, de la *critique* de cette espèce de sensation, comme au reste de toutes les autres, suit la démonstration, la preuve certaine de la réalité du monde extérieur.

Maupertuis, par supposition, en déduit le contraire, et s'efforce, en conséquence, d'expliquer comment cette grande illusion, l'illusion du monde extérieur, « n'est qu'une perception de notre âme, transportée par nous hors de nous, » ou encore « une perception qui transporte en quelque sorte sa réalité sur un objet. » Mais il n'y a à cela qu'une difficulté, qu'une bien autre illusion : c'est qu'il confond ici *rapporter* avec *transporter*. Si en effet, lorsqu'elle sent, lorsqu'elle perçoit, l'âme rapporte ce qui se passe en elle, cette réalité qui y survient et s'appelle perception, à un objet extérieur dont elle la tient par impression, peut-on dire qu'elle la transporte, qu'elle la porte hors d'elle-même en quelque sorte, pour la prêter, l'imposer à cet objet, ou plutôt qu'en la produisant, qu'en la développant, qu'en l'*objectivant*, en un mot, elle en fait cet objet même, et qu'ainsi elle est tout à la fois le *sujet* et l'*objet* : le *sujet*, par sa vertu propre ; l'*objet*, par un emprunt fait au *sujet*, et plus simplement encore qu'elle est seule à être par elle-même, et que tout ce qui paraît exister à part et hors d'elle, n'est encore qu'elle-même, que son existence transformée ou *transportée?* Mais alors aussi il faut dire qu'il n'y a pas d'autre être que le sien, et ne pas s'arrêter à cette distinction vide de sens, ainsi que l'a qualifiée Maupertuis, au moyen de laquelle on accorde au monde extérieur une existence intelligible, en lui en refusant une réelle ; on ne lui accorde rien, on n'en a pas le

droit; il n'y a rien à attribuer qu'à notre intelligence, qui est et fait tout, l'intelligible comme l'intelligent, l'*objet* comme le *sujet*. De là, par voie de conséquence, à ces doutes que Boindin, qui n'est pourtant pas difficile en matière de négation, déclare dangereux, il n'y a pas loin : si je suis en effet par mes sensations l'odeur, la saveur, le son, la couleur, l'étendue; si je suis tout ce que je sens, et ce que je rattache à la sensation, je suis le monde, je suis par là même le temps et l'espace, et pourquoi pas l'infini, pourquoi pas Dieu lui-même? Il n'en coûte pas plus de tirer Dieu de soi, que d'en tirer le monde, d'être le créateur du Créateur, que de l'être de la créature : « Dans ma prochaine leçon, je créerai Dieu, » aurait dit un jour le penseur qui a poussé le plus loin et porté le plus haut ce système de l'existence et de l'action exclusive et unique du moi. N'est-ce pas aussi à créer Dieu, à le trouver en soi et à l'en tirer, que doivent arriver ceux qui sont, qu'ils le sachent ou non, engagés aux mêmes principes? Boindin ne fait pas ses objections à Maupertuis précisément sous cette forme; cependant il lui dit que ramener à soi la durée, c'est s'attribuer l'éternité, se déclarer éternel; et Maupertuis n'a rien à lui répondre, si ce n'est qu'il est à couvert sous l'autorité de grands noms, et qu'il serait bien injuste que M. Boindin voulût lui faire un crime de ce dont les plus dévots ne lui font pas un reproche : ce qui, on en conviendra, n'est pas une bien forte raison, et ne peut guère sauver Maupertuis de l'accusation de scepticisme.

Aussi conclurais-je en ce sens, et n'hésiterais-je pas sur ce point, si pour plus d'exactitude je ne croyais devoir mitiger cette conclusion par la considération que Mauper-

tuis est un sceptique, il est vrai, mais un sceptique qui s'oublie, qui s'amende, qui même suit plus volontiers sa conscience que son système, et ne laisse pas que d'avoir foi à Dieu, à l'âme et au monde, grâce à une inconséquence qui heureusement ne l'arrête pas, et le laisse, sans trop d'embarras, reconnaître pour constantes des vérités qu'autrement et logiquement, d'après son hypothèse, il serait forcé de rejeter.

Même esprit à peu près et même manière de procéder dans son opinion sur la matière, et par là même sur l'âme ; en effet, sur ce second point, quel est son sentiment?

Dans la conclusion qui termine sa *Vénus physique*, il dit : « Cet instinct des animaux, qui leur fait rechercher ce qui leur convient et fuir ce qui leur nuit, n'appartient-il pas aux plus petites parties dont l'animal est composé? Cet instinct, quoique dispersé dans les parties des semences, et moins fort dans chacune d'elles qu'il ne l'est dans tout l'animal, ne suffit-il pas cependant pour faire l'union nécessaire entre toutes ces parties?....................
Cet instinct, comme l'esprit d'une république, est-il répandu dans toutes les parties qui doivent former le corps? Ou, comme dans un État monarchique, n'appartient-il qu'à quelque partie individuelle? Dans ce cas, cette partie ne serait-elle pas ce qui constitue proprement l'essence de l'animal, pendant que les autres ne seraient que des enveloppes et des espèces de vêtements? A la mort, cette partie ne survivrait-elle pas? et, dégagée de toutes les autres, ne conserverait-elle pas inaltérable son essence, toujours prête à produire un animal, ou, pour mieux dire, à reparaître revêtue d'un nouveau corps? Après avoir été

dissimulée dans l'air ou dans l'eau, cachée dans les feuilles des plantes ou dans la chair des animaux, se retrouverait-elle dans la semence de l'animal qu'elle devrait reproduire? Cette partie ne pourrait-elle jamais reproduire qu'un animal de la même espèce? ou ne pourrait-elle pas produire toutes les espèces possibles, par la seule diversité des combinaisons des parties auxquelles elle s'unirait? » Voilà par quelles questions Maupertuis termine son traité, et déjà ici, à la manière dont, sous la forme du doute, il semble cependant au fond admettre certaines propriétés spirituelles, par exemple, l'instinct de conservation, comme inhérentes et essentielles à certaines parties de la matière, ne ramène-t-il pas, en effet, l'esprit à la matière, ne le confond-il pas avec elle?

Mais si la *Vénus physique* nous laissait encore quelques incertitudes à cet égard, le *Système de la nature* (car Maupertuis a aussi le sien, qui parut néanmoins d'abord sous le titre d'une *Thèse soutenue à Erlangen par le docteur Baumann*) lèverait tous nos scrupules, tous nos sujets d'hésitation : car voici comment, dès le début, il s'exprime : « Une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait expliquer comment ces parties s'arrangent, pour former les corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même disposition à s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci vont-elles former l'œil? pourquoi celles-là l'oreille..., etc.? Si l'on veut dire sur cela quelque chose que l'on conçoive, quoiqu'on ne le conçoive que par analogie, il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, semblable à ce que nous appelons désir, aversion, mé-

moire. » Et plus loin : « Ils vont dire que tout est perdu, si l'on n'admet la pensée dans la matière ; mais je les prie de m'écouter et de répondre... Ils croient à l'âme des bêtes ; or, si dans de grands amas de matière, tels que sont les corps des animaux, on admet sans péril quelques principes d'intelligence, quel péril plus grand trouvera-t-on à l'attribuer aux plus petites parties de la matière ? Si l'on dit que l'organisation en fait la différence, conçoit-on que l'organisation, qui n'est qu'un arrangement de parties, puisse jamais faire naître une pensée ? Mais encore ce n'est pas de quoi il s'agit ici ; il n'est question que d'examiner s'il y a du péril à supposer dans la matière quelque degré d'intelligence. Le péril, s'il existe, serait aussi grand à l'admettre dans le corps d'un singe ou d'un éléphant, qu'à l'admettre dans un grain de sable. »

Mais voici qui est peut-être plus explicite encore : Maupertuis, après avoir combattu ceux qui veulent qu'il soit impossible que la pensée appartienne à la matière, poursuit en ces termes : « Tout ceci pourrait n'être qu'un jugement précipité et porté sur des choses dont on ne conçoit pas assez la nature. S'il était vrai que l'essence de l'âme ne fût que la pensée, et que l'essence du corps ne fût que l'étendue, le raisonnement de ces philosophes serait juste ; car il n'y a rien qu'on voie plus clairement que la différence entre l'étendue et la pensée. Mais, si l'une et l'autre ne sont que des propriétés, elles peuvent appartenir toutes deux à un sujet dont l'essence propre nous est inconnue, et tout le raisonnement de ces philosophes tombe, et ne prouve pas plus l'impossibilité de la coexistence de la pensée avec l'étendue, qu'il ne

prouverait qu'il fût impossible que l'étendue se trouvât jointe à la mobilité. »

Il résulte, ce semble, assez clairement de ces diverses citations, que Maupertuis est partisan de l'opinion qui prête la pensée à la matière. Diderot lui-même, comme je l'ai rappelé en son lieu [1], lui en fait, je ne dirai pas l'objection, mais du moins l'observation. Il n'y a donc pas à s'y tromper : il est ici matérialiste, et, comme tel, exposé à toutes les difficultés du système qu'il embrasse. Je ne les reproduirai pas, je les ai exposées ailleurs et plus particulièrement dans mes *Mémoires sur De Lamettrie, d'Holbach et Diderot*. Je me bornerai simplement à quelques remarques plus particulièrement relatives à Maupertuis.

Admettre qu'il y a non pas un principe d'intelligence, ce qui serait aller trop loin, mais un principe de spiritualité, ce qui est plus exact, quelque chose comme l'âme, moins toutefois la raison, une force sinon pensante, au moins pensée et réglée par un dessein, dirigée par une loi, dans le grain de sable, dans la plante, et s'élevant dans l'animal à un commencement de sentiment et même de connaissance, ce n'est pas un péril, car c'est la vérité qui est toujours la sûreté; mais le danger comme l'erreur est de supposer, ainsi que le fait Maupertuis, que ce prétendu principe d'intelligence, qui alors, en effet, n'en serait plus un, qui serait un résultat au lieu d'être une cause, une chose produite au lieu d'être une chose productrice, dérive et dépend de la matière elle-même, en est une propriété, comme la divisibilité et l'impénétrabilité, etc.; c'est par

[1] *Mémoire sur Diderot.*

conséquent aussi de supposer que ce principe, identique à la matière, en subit toutes les conditions, en suit toute la destinée, et en particulier est sujet à la fatalité et à la mortalité, ce qui mènerait à conclure, en raisonnant de l'animal à l'homme, que dans celui-ci aussi le principe d'intelligence, ou ce qu'on appelle l'âme, est nécessité et mortel. Là, je le répète, est le danger en même temps que l'erreur; car c'est le matérialisme avec toutes ses fâcheuses suites.

Maupertuis ne le voit pas, il ne s'aperçoit pas de la voie dans laquelle il s'engage, et, plein de confiance dans l'opinion qu'il propose, il ne craint pas de prendre l'offensive avec les philosophes spiritualistes, et de leur adresser différents reproches, certes bien peu mérités, comme par exemple, que leur raisonnement tombe et ne prouve rien, lorsqu'ils concluent de la différence essentielle des propriétés des choses à une différence également essentielle entre ces choses elles-mêmes, de la différence essentielle de l'étendue et de la pensée à une différence analogue entre les substances de l'une et de l'autre : « Les substances nous sont inconnues, dit-il; par conséquent, faute de les connaître, on ne saurait affirmer ce qu'elles sont, ni si elles ont ou n'ont pas telles et telles propriétés, comme l'étendue et la pensée. »

Mais il y a à cela une réponse : les substances ne nous sont inconnues que quand, par hypothèse, par une vaine abstraction, nous les concevons en un état qui n'est et ne peut être le leur, et qui est même en soi contradictoire, à l'état d'un être sans manière d'être, d'un sujet sans attributs, d'un je ne sais quoi qui ne serait rien de déterminé et de précis en nature, et qui échapperait à toute percep-

tion comme à toute définition. Mais dans leur état réel, et telles qu'elles se montrent à nos yeux, telles qu'elles sont et telles que seulement elles peuvent être, revêtues de leurs qualités, distinguées par leurs attributs, elles nous sont connues, plus ou moins connues, en raison de notre expérience et de notre science; et quand entre leurs modes nous remarquons de certaines différences, nous affirmons et nous sommes en droit d'affirmer entre elles de semblables différences; de sorte que c'est aussi très-certainement alors que nous prononçons que celles qui ont pour essence ou caractère distinctif l'étendue, ne sont pas celles qui ont au même titre la pensée, et qu'elles sont réellement entre elles, comme ces deux propriétés elles-mêmes; et s'il y a ici un préjugé, une opinion précipitée et erronée, pour rappeler les termes de Maupertuis, c'est de supposer que la nature des substances nous échappe et nous demeure inconnue; elle ne nous est pas plus inconnue que celle de leurs qualités, qui sont leurs manières de se manifester comme d'exister, leur intelligibilité comme leur mode d'être, la prise qu'elles offrent à la raison, comme la détermination de leur réalité. Il ne faut donc pas dans cette question arguer de l'inconnu, pour se retrancher dans le doute, et, sous prétexte d'ignorance, se réduire à l'abstention. Nous n'ignorons pas, en effet, nous n'en sommes pas à l'inconnu; nous en sommes, au contraire, au connu; nous avons des données claires et certaines, d'après lesquelles nous pouvons, sans hésiter, ni craindre de nous tromper, affirmer que la chose qui pense, n'est pas et ne peut pas être celle qui est étendue; car la pensée, essence de l'une, et l'étendue, essence de l'autre, ne peuvent se

concilier et coexister dans une seule et même substance. La pensée et l'étendue coexistent, il est vrai; mais il faut bien l'entendre : c'est comme propriétés de deux substances qui coexistent elles-mêmes, et non comme deux propriétés d'une seule et même substance; elles existent en même temps, mais non de la même existence, et elles font que la matière et l'esprit auxquels elles appartiennent et qu'elles distinguent, sont et demeurent des êtres essentiellement différents.

Si donc il ne s'agissait que d'établir qu'il y a unis, mais non identiques à la matière, des principes d'action, des forces, et, à un certain degré de l'échelle des êtres, des âmes, des intelligences, rien de plus exact; mais rien ne le serait moins, au contraire, que de supposer que ces principes d'action, ces forces, ces âmes, ces intelligences, toute cette partie spirituelle de l'ordre de la création, sont de purs phénomènes, de simples résultats de la composition de la matière. Ce serait la voie ouverte au système matérialiste; et, j'ai le regret de le dire, Maupertuis, sans le vouloir, s'est plus engagé qu'il ne le croyait dans cette fausse et périlleuse voie; d'autant que, très-sincèrement et très-fermement d'ailleurs, il fait profession de spiritualisme, et qu'il admet très-explicitement l'âme, et dans l'âme la raison, la liberté, la moralité, la destination à l'immortalité[1]. D'où il suit qu'il est matérialiste, à peu près comme il est sceptique; c'est-à-dire qu'il l'est sans l'être bien rigoureusement, sans même au fond l'être, puisque, heureusement pour lui, grâce à un certain défaut de consé-

1. Par exemple dans l'*Essai de morale*, quoique là même il parle de l'étendue de l'âme.

quence, il échappe et se soustrait aux suites fâcheuses de cette opinion. En somme, on doit le tenir pour spiritualiste, mais au prix d'une contradiction qui fait plus d'honneur à ses bons sentiments qu'à son parfait raisonnement.

Et il en sera pour lui en morale, comme en logique et psychologie. Là encore nous le verrons, par un même défaut de conséquence et un même bonheur dc sentiment, commencer par une doctrine et finir par une autre, débuter par la moins bonne et terminer par la meilleure.

En effet, que trouve-t-on dans son *Essai de philosophie morale*? deux éléments de doctrine assez peu d'accord entre eux, l'élément épicurien et l'élément chrétien, dont il faut néanmoins lui savoir gré de faire prédominer le second sur le premier.

Écoutons-le d'abord dans sa préface, nous faisant l'histoire et l'apologie de son livre : « Si j'avais, dit-il, à me défendre d'avoir, dans l'ouvrage suivant, exposé quelques opinions hasardeuses, je n'aurais qu'à raconter comment il a vu le jour. Ce n'est point ici une histoire d'auteur, qui cherche à faire valoir ou à excuser son livre; c'est l'exacte vérité, qu'ayant écrit ces réflexions pour moi et pour un très-petit nombre d'amis, je les envoyai à M. le président Hénault avec la plus sincère recommandation de ne les faire voir à personne. J'ignore de quelle manière on a abusé de sa confiance; mais je fus dans la plus grande surprise, lorsque j'appris que l'ouvrage paraissait à Paris et qu'il y faisait plus de bruit que peut-être il ne méritait. Puisqu'il m'est échappé et que je ne le crois pas de nature à être désavoué, j'en donne ici une édition plus correcte que

celles qui n'ont été faites que sur copies tirées à la hâte. » Il ajoute que cependant il n'avait pas d'abord voulu le publier, prévoyant qu'on y pourrait trouver prétexte à de mauvaises interprétations et à de fâcheuses disputes, mais qu'il a dû céder à l'espèce de contrainte que lui avait faite l'empressement quelque peu indiscret de ses amis; que du reste ce qu'il avait prévu était arrivé : « On l'a voulu représenter, poursuit-il, comme le fruit amer de la mélancolie[1]; le public ne se met guère en peine de savoir si je suis triste ou si je suis gai; cependant, comme cette idée pourrait prévenir contre l'ouvrage, il est peut-être à propos que ceux qui me connaissent sachent que je n'ai écrit ni dans l'exil, ni dans le chagrin; que ç'a été dans mes beaux jours, au milieu d'une brillante cour, dans le palais du roi, qui m'a placé fort au-dessus de ce que j'avais pu espérer[2]. »

1. On se rappelle, en effet, ce passage d'une lettre de Voltaire : « Cela ressemble aux affiches pour les choses perdues. Il ne rend heureux ni ceux qui le lisent, ni ceux qui vivent avec lui; il n'est pas heureux, et il serait fâché que les autres le fussent. » Et celui-ci, tiré du *Docteur Akakia* : « Nous nous engageons à ne plus écrire sur le bonheur, laissant à chacun la liberté, que nous avons déjà accordée, de se tuer ou d'être chrétien. »

2. Frédéric, de son côté, aurait écrit : « Votre *Essai* sur le bonheur me paraît un chef-d'œuvre. Vous êtes bien difficile, si vous n'êtes pas content de cet ouvrage. Pour moi j'y trouve beaucoup de philosophie et même de l'éloquence. Le style est sans parure, mais net, élégant et énergique. Cette lecture m'a jeté dans une mélancolie agréable. Mais vous ne m'avez pas persuadé que je fusse malheureux. J'ai vu seulement avec chagrin que vous l'étiez; et ce qui me fâche, c'est que vous êtes incurable, puisque vous êtes si malade auprès d'une femme et d'un ami, dont les sentiments ne sont pas indifférents à votre cœur. J'estime que notre bonheur ou notre malheur est dans notre tempérament.......»

On s'est donc trompé sous ce rapport; on ne s'est pas moins mépris, lorsqu'on a voulu faire de son *Essai*, d'une part, un ouvrage d'impiété, de l'autre, un livre de dévotion : « Il n'est, dit-il, ni l'un ni l'autre. Les théologiens veulent trop impérieusement interdire la faculté de raisonner, les philosophes de ce temps croient qu'on catéchise dès qu'on parle de Dieu. Ce contraste dans les jugements qu'on a portés, me ferait assez croire que j'ai gardé un juste milieu. En effet, la situation de mon esprit était telle que j'étais également éloigné du bonheur d'être dévot et du malheur d'être impie, et je me trouve dans des circonstances où je puis, avec la plus grande liberté, écrire tout ce que je pense. »

Indiquant ensuite rapidement les principaux points attaqués dans son *Essai*, tels que sa classification des plaisirs et des peines et son sentiment en faveur du suicide, il s'attache à les expliquer et à les défendre, et il termine par quelques mots sur un reproche auquel il a déjà répondu ailleurs, mais qu'il repousse de nouveau : c'est d'avoir soutenu que la religion n'est pas et ne peut pas être un sujet de démonstration : « Je le répète, dit-il, si la religion était démontrable, tout le monde la suivrait. Personne ne sort des écoles de la géométrie avec le moindre doute sur les propositions qu'il a entendues; voyez, par contre, ceux qui sortent des bancs de la théologie, combien peu il y en a de persuadés. Je l'ai dit, il faut ici que le cœur aide à persuader l'esprit; c'est ce qui me fait donner tant de poids à la preuve tirée du bonheur que la religion porte avec elle. »

Mais de la préface arrivons au livre lui-même. L'auteur y prétend procéder, autant que le permettra la matière, à

la façon des géomètres. Formey fait à ce sujet, dans son *Éloge* de Maupertuis, une remarque qui ne manque pas de justesse : « Rigoureusement parlant, dit-il, l'évidence géométrique n'est le partage que de la géométrie, et c'est une idée ridicule et tout à fait puérile, que de s'imaginer qu'on répand la lumière sur une doctrine quelconque, en la traitant géométriquement. La marche géométrique n'est applicable, dans les sujets mixtes, qu'aux sciences dans lesquelles il s'agit de distinguer des quantités et d'en assigner les rapports, telles que l'astronomie, la mécanique, etc. » Elle ne l'est donc pas à la morale, où il s'agit de toute autre chose, et Maupertuis, dans l'emprunt qu'il en fait, trouve un appareil d'exposition pour ses idées plutôt qu'une vraie méthode [1].

Il commence par des définitions; et comme il veut particulièrement expliquer le bonheur et le malheur, ces deux grands et souverains objets de la morale, à ses yeux, il en prend un à un les différents éléments, et essaie de les déterminer en quelque sorte mathématiquement : « J'appelle, dit-il, plaisir toute perception que l'âme aime mieux éprouver que ne pas éprouver; peine, par conséquent, toute perception que l'âme aime mieux ne pas éprouver qu'éprouver. Le temps que dure la première espèce de perception, est un moment heureux; le temps que dure la seconde, un moment malheureux. Dans chaque moment, ce n'est pas assez de considérer la durée, il faut aussi considérer la grandeur ou l'intensité. Une intensité double et une durée simple peuvent faire un moment égal à celui

1. Voir sur ce point aussi l'opinion de Frédéric et de d'Alembert : *Mémoire sur d'Alembert.*

dont l'intensité serait simple et la durée double. En général, l'estimation des moments heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine par la durée.»

It s'agit donc de faire cette estimation. Or, en ce qui regarde la durée, on a des instruments qui la mesurent; mais il n'en est pas de même de l'intensité; car « l'on ne peut pas dire si l'intensité d'un plaisir ou d'une peine est précisément double ou triple d'un autre plaisir ou d'une autre peine.» Toutefois, «quoique nous n'ayons pas de mesures exactes pour les intensités, nous sentons que les unes sont plus grandes que les autres, et nous ne laissons pas que de les comparer; » et cela nous suffit pour que notre estimation du plaisir et de la peine soit toujours le produit de l'intensité par la durée.

Il faut ajouter à ce qui précède, et pour compléter la pensée de l'auteur sur ce point, qu'à ses yeux le bien est la somme des moments heureux, le mal celle des moments malheureux; que le bonheur est la somme des biens qui restent après qu'on en a retranché tous les maux, et le malheur la somme des maux qui restent après qu'on en a retranché tous les biens.

Si maintenant on veut juger de la vie humaine, d'après cette espèce d'arithmétique morale, « on trouvera, poursuit l'auteur, que la somme des maux y surpasse celle des biens. Combien sont rares, en effet, les perceptions dont l'âme aime la présence!.. Si Dieu supprimait pour nous le temps que nous voudrions supprimer,.. peut-être la durée de la vie la plus longue se réduirait-elle à quelques heures. Or tout ce temps dont nous aurions demandé la suppression n'est composé que de moments malheureux. »

— « Il n'y a pas d'hommes qui ne conviennent que leur vie a été beaucoup plus remplie de ces moments que de moments heureux... Dans la vie ordinaire la somme des maux l'emporte sur celle des biens. »

C'est donc là un état d'infortune auquel il faut chercher des remèdes; c'est le mal de vivre, comme le nomme Maupertuis, contre lequel les moins sages ou les plus grossiers ont recours à des occupations souvent bien frivoles, telles que la chasse, la danse, les jeux, etc., et pis que cela, à l'usage des liqueurs, du tabac et de l'opium. Mais n'y a-t-il pas, pour le combattre, d'autres moyens plus efficaces? et le bon emploi de la raison, la sagesse pratique qui en est la suite, ne sont-ils pas plus propres à changer cette proportion des biens et des maux, et à rendre par conséquent la vie moins malheureuse?

Avant de répondre à cette question et pour y mieux répondre, il y a encore certaines données ou certains éléments de calcul à recueillir.

Ainsi il faut savoir que, quoique toutes les peines et tous les plaisirs soient des perceptions de l'âme, on peut cependant, sans inexactitude, les diviser en deux classes : les plaisirs et les peines de l'âme, les plaisirs et les peines du corps. A la première appartiennent toutes les perceptions agréables ou désagréables que l'âme reçoit sans l'entremise des sens; et à la seconde, toutes celles qui résultent pour elle de l'impression des corps étrangers sur le sien. Cette distinction toutefois n'est pas si tranchée, qu'on ne doive pas admettre des plaisirs et des peines mixtes, comme, par exemple, la possession ou la perte d'un ami utile, celles d'un homme d'honneur, éclairé ou vertueux,

A comparer du reste entre elles ces deux classes de perceptions, faut-il dire que les plaisirs du corps sont moins nobles que ceux de l'âme? « Non, répond Maupertuis, ne nous faisons pas l'illusion de croire qu'il y a des plaisirs plus nobles que les autres; les plaisirs les plus nobles sont ceux qui sont les plus grands. » Et il dit encore : « Tous les plaisirs sont du même genre : celui qui naît de l'action la plus brutale ne le cède pas à celui qu'on trouve dans la pratique de la vertu la plus épurée. Les peines, non plus, ne sont pas d'un genre différent : celles qu'on ressent par l'application du fer ou du feu peuvent être comparées à celles qu'éprouve une conscience criminelle. » Si je ne tenais à ne pas interrompre la suite de cette analyse, je m'arrêterais ici pour faire remarquer que, comme, d'après cette théorie, tous les plaisirs se valent, et que, comme le bonheur ou la somme des plaisirs est le souverain but de la vie, on peut tout aussi légitimement vivre pour le bonheur de boire ou de manger, que pour celui d'être juste et éclairé; il suffit qu'on y trouve son compte et sa satisfaction; il ne s'agit en tout ceci, qu'on me passe le mot, que de la quantité, c'est-à-dire de la durée et de l'intensité de la jouissance, et nullement de la qualité, laquelle importe fort peu, et ne se distingue même pas, au fond, de la quantité, au jugement de Maupertuis.

Mais je n'insiste pas, et je continue à exposer sa doctrine.

Après quelques autres observations sur les plaisirs et les peines du corps, les plaisirs et les peines de l'âme, et ce qu'on peut en attendre pour le bonheur, il dit : « Il pourrait sembler que, tout compté et tout compris, le

sort des hommes, s'ils le voulaient bien, devrait être plus heureux que je ne le représente. N'y a-t-il pas des sages, en effet, dont la vie se passe dans la pratique de la justice, la découverte de la vérité, et par conséquent dans la recherche et la possession du vrai bonheur? Je veux croire, répond à cela Maupertuis, qu'il y en a; mais, outre les peines du corps auxquelles ils sont sujets, si l'on compte les Aristide et les Newton, on verra que ces hommes sont trop rares pour empêcher que la proposition ne soit vraie, que dans la vie ordinaire la somme des maux surpasse celle des biens. »

Néanmoins il admet des moyens de rendre la condition humaine meilleure, et, comme il l'a dit, des remèdes au mal de vivre.

Le premier de tous, ou plutôt leur principe commun, est la liberté, cette force, si peu compréhensible, mais cependant si certaine.

C'est avec elle, en effet, que nous pouvons lutter contre le mal, et, sinon tout à fait le vaincre, du moins n'en être pas vaincu; que nous pouvons augmenter la somme des biens ou diminuer celle des maux, après un calcul exact des uns et des autres, qui doit être l'occupation et l'emploi de la vie du sage. Mais, avec la liberté et par la liberté, il y a aussi plusieurs moyens particuliers, relatifs au même but, tels que la recherche de la vérité et la pratique de la justice, et sur lesquels je ne m'arrêterai pas, parce qu'il n'y a rien là que de commun dans le traité de Maupertuis. Mais il en est un singulier et fâcheux, qu'il propose également, le suicide, auquel il est impossible de ne pas accorder une attention à part.

Voici en quels termes il en parle : « Ceux qui ont écrit sur cette matière, prétendent qu'une telle ressource, loin d'être une action généreuse, n'est qu'une véritable lâcheté; mais il me semble que ce n'est pas assez distinguer les positions différentes où l'homme peut se trouver. Si l'on part d'une religion qui promette des récompenses éternelles à celui qui souffre particulièrement, qui menace de châtiments éternels celui qui meurt pour ne pas souffrir, ce n'est plus ni un homme courageux, ni un lâche qui se tue, c'est un insensé; ou plutôt la chose est impossible. Mais nous considérons ici l'homme qui, dans l'état naturel, sans crainte et sans espérance d'une autre vie, est uniquement occupé à rendre sa position meilleure. Or, dans cette position, il est évident qu'il n'y a ni gloire ni raison à demeurer en proie à des maux auxquels on peut se soustraire par une douleur d'un moment. Dès que la somme des maux surpasse celle des biens, le néant est préférable à l'être, et les stoïciens raisonnent juste, lorsqu'ils regardent la mort comme un remède utile et permis. Quelques-uns ont été jusqu'à la conseiller assez légèrement, et Marc-Aurèle, cette âme si douce et si belle, pensait ainsi : « Sors de la vie, disait-il, si elle te devient à charge; mais sors-en sans plainte et sans murmure, comme d'une chambre qui fume. » Et de même Sénèque, lorsqu'il dit : « La vie n'est rien, tu la partages avec les esclaves et les animaux; mais la mort peut être belle, et il n'est pas nécessaire pour savoir mourir d'être fort brave ni fort malheureux, il suffit d'être ennuyé. »

Je ne disputerai pas ici avec Maupertuis du suicide : je ne suis pas à en dire mon sentiment, et, si on me deman-

dait de le faire connaître par quelques particulières paroles, je renverrais à mon mémoire sur d'Argens, dans lequel, à l'occasion de ce qu'en écrit, et même de ce qu'en prémédite Frédéric, j'ai eu à exprimer ce que j'en pensais. Je n'y reviendrai donc pas; mais je ferai cependant une réflexion plus particulière, applicable à Maupertuis. Il semble, à l'entendre, que la religion seule soit intéressée dans la question du suicide, et que la philosophie n'ait rien à y voir, ou qu'elle ait du moins plutôt à l'approuver qu'à le condamner. Mais la philosophie, comme la religion, ne donne-t-elle pas aussi des raisons, et les meilleures et les plus fortes, d'aimer, de respecter, de supporter la vie, telle que Dieu nous l'a faite, de la supporter, dis-je, si dure que les événements la puissent rendre, non-seulement sans colère, sans révolte, sans dessein violent de l'abréger, mais avec résignation, douce patience et humilité? On ne l'entendait pas ainsi à la cour de Frédéric, et nous avons vu comment il en parle lui-même pour son usage; mais Maupertuis qui, après tout, avait une doctrine meilleure que celle de d'Argens, aurait dû au moins faire comme lui, et, plus conséquent et plus sage, puisqu'il confessait la Providence, ne pas approuver un acte qui est avant tout un acte de défiance et presque de négation à l'égard du Dieu de justice et de bonté. Au lieu de cela et par une gratuite contradiction, il ne le blâme et ne le condamne qu'au nom de la religion, laquelle en vérité, si la philosophie n'avait par devers elle aucun motif de le réprouver, serait peut-être elle-même sans grande autorité pour le défendre.

Cependant l'auteur en prend occasion d'insister sur cette différence de la religion et de la philosophie, et,

généralisant ses vues à cet égard, il s'efforce de montrer que l'une fait beaucoup plus que l'autre pour le bonheur de l'homme ou du moins l'adoucissement de sa vie. Ainsi, par exemple, comparant la doctrine chrétienne à la doctrine stoïcienne, il trouve que, comme celle-ci est toute de privation, d'abstention et d'isolement, celle-là est au contraire toute d'amour, d'effusion de cœur et d'union, témoin ce qu'elle enseigne sur l'amour de Dieu et du prochain : « Dieu, dit-il, le Dieu des chrétiens, est l'ordre éternel, le créateur de l'univers, l'être tout-puissant, tout sage, et tout bon. L'homme est son ouvrage, composé d'un corps qui doit périr, et d'une âme qui durera éternellement. » Comment alors ne pas aimer ardemment Dieu et le prochain ? Et comment cet amour ne serait-il pas la source du plus grand bonheur qui se puisse goûter en cette vie ? Certes le stoïcisme, par ses principes, avec son destin pour tout Dieu, sa froide et rigide nature pour tout ordre, ne peut pas donner les mêmes raisons d'aimer et par conséquent d'être heureux. Il n'enseigne tout au plus qu'à supporter et à s'abstenir, à se retirer triste et solitaire en soi, pour se suffire à force de rigide concentration sur soi-même. Ce n'est pas ainsi qu'on ouvre les âmes à l'amour et au bonheur, qu'on les forme par conséquent pour cette vie et surtout pour l'autre. C'est au contraire là l'office et le bienfait du christianisme, qui en nous instruisant, comme il le fait, de la nature de Dieu et de la nôtre propre, de l'origine du monde et de sa fin, etc., et en nous montrant en toute chose l'essence ou l'œuvre d'une bonté infinie, contribue bien plus à notre bonheur que toutes les sectes de philosophie.

Et c'est, selon Maupertuis, ce qui prouve la vérité du Christianisme : « car, ajoute-t-il, si parmi tous les systèmes qui nous laissent dans la même obscurité, dans les mêmes ténèbres, j'en reconnais un et le seul qui remplit le désir que j'ai d'être heureux, ne dois-je pas à cela le reconnaître pour véritable? Ne dois-je pas croire que celui qui me conduit au bonheur, ne saurait me tromper? » Et, par suite de la même pensée, il dit encore : « Ne pouvant admettre, pour juger ces matières, une raison si peu capable de comprendre, n'y a-t-il pas quelque autre moyen par lequel nous puissions découvrir la vérité? N'y a-t-il pas un principe, plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle, plus uniforme encore pour tous les hommes, et aussi présent aux plus stupides qu'aux plus subtils, le désir d'être heureux [1]? »

Sa conclusion est donc, et ce sont les termes mêmes par lesquels il met fin à son *Essai de philosophie morale*, que « ce qu'il faut faire dans cette vie, pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature est capable, est sans doute cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel. »

Telle est, dans ses principaux traits, la doctrine morale de Maupertuis, assez peu développée, assez mal composée, mais cependant, en somme, d'un caractère assez tranché pour qu'on y distingue d'abord le même défaut de conséquence et d'unité qu'on a déjà pu remarquer dans d'autres parties de sa philosophie.

1. Maupertuis professe la même opinion dans plusieurs de ses autres écrits, et en particulier dans son *Éloge de Montesquieu* et dans une *Lettre sur la religion*.

Épicurien, en effet, au début, avec une teinte de stoïcisme en avançant, il finit par une profession de foi qui en fait un chrétien; ce que laissent assez voir ces mots : « Considérant le suicide hors de la crainte et de l'espérance d'une autre vie, je l'ai regardé comme un remède utile et permis; le considérant comme chrétien, je l'ai regardé comme l'acte le plus criminel et le plus insensé. »

Mais ce qu'il y a ensuite et surtout à y noter et à y reprendre, c'est cette maxime qui, à elle seule, est toute une théorie, à savoir que le bonheur, résultat du plaisir, est le souverain but de la vie.

C'est donc cette maxime que je me propose principalement d'examiner et d'apprécier.

Je commencerai par rappeler le sens précis et déterminé dans lequel l'entend Maupertuis. Le bonheur est, selon lui, la somme des biens qui restent, après qu'on en a retranché les maux; les biens sont la somme des moments heureux que composent les plaisirs qui durent, et les plaisirs toutes les perceptions, quelles qu'elles soient, que l'on aime mieux éprouver que ne pas éprouver. D'où il suit qu'en dernière analyse ce sont ces perceptions qui sont les éléments du bonheur, lequel peut, par conséquent, très-bien se définir un sentiment prolongé, qu'on aime mieux éprouver que ne pas éprouver. Or cette solution qui n'est sans doute pas fausse, n'est pas cependant non plus parfaitement exacte, et il y faudrait tout au moins un peu plus de rigueur et de précision.

En effet, qu'est-ce que le bonheur? Qu'est-ce que le plaisir dont il se compose? Qu'est-ce que cette perception qu'on aime mieux éprouver que ne pas éprouver?

Ce qu'il faut y voir avant tout, c'est un fait de conscience, c'est un sentiment de soi, mais un sentiment de soi qui a son objet propre. Or cet objet, quel est-il, si ce n'est un certain état de l'âme, un certain développement de ses facultés, un certain acte ou ensemble d'actes qu'elle produit conformément à sa nature, l'accomplissement, pour une part, de sa légitime destination, en un mot quelque bien? C'est donc un bien qu'elle sent en elle, et dont elle jouit en le sentant; elle s'y plaît comme à une perfection qu'elle voit réalisée dan son être, et la joie qu'elle en éprouve est le sentiment satisfait, le contentement de soi-même. D'où il suit que le bonheur, qui n'est que le plaisir accumulé, durable et épuré, n'est que la conscience sereine et douce, l'intime et suave perception du bien qu'on a en soi; d'où il suit également cette distinction entre le bonheur et le bien, que l'un est quelque chose qui s'ajoute à l'autre comme pour l'orner, le couronner, mais qui ne le constitue pas, n'en est pas le principe, et en est plutôt la conséquence.

Le bien, en effet, est au bonheur comme la cause à ce qu'elle engendre, comme la racine au fruit, comme l'œuvre à la joie de l'œuvre, en un mot comme la perfection au sentiment de la perfection; et par conséquent le bonheur n'est que le bien exprimé, doucement manifesté, et comme épanoui avec délices dans la conscience; en sorte que, dans l'économie de notre nature, le bien est ce que nous valons, par notre exacte conformité à l'ordre; le bonheur, ce par quoi nous jouissons de ce que nous valons. Le bonheur est ce qui fait que le bien n'est pas perdu pour nous, qu'il a pour nous son

prix ; le bien, ce qui fait que le bonheur a sa raison d'être et sa légitimité.

Nécessaires l'un à l'autre, ils ne le sont cependant pas au même titre. Car le bien prime le bonheur, comme il le détermine et le justifie ; le bonheur qui ne vient qu'après, le seconde et le sert, en est le condiment, mais non le fondement. Ce n'est pas le bonheur qui fait le bien, mais le bien qui fait le bonheur, comme ce n'est pas la félicité qui fait la sainteté, mais la sainteté la félicité. Ce n'est pas par le bonheur, mais par le bien qu'on se sauve ; seulement le bonheur vient en accroissement et en rémunération au salut. Le bien sans le bonheur serait, il est vrai, sans son achèvement ; mais le bonheur sans le bien serait sans principe et sans commencement, c'est-à-dire qu'il ne serait vraiment pas. Il ne faut pas les séparer, encore moins les opposer ; mais il ne faut pas non plus les confondre ou intervertir l'ordre dans lequel ils se lient, placer avant ce qui est après, ou au-dessus ce qui est au-dessous. Il faut les distinguer et les coordonner, et, par conséquent, subordonner le bonheur au bien lui-même. Encore une fois, il n'y a pas de bonheur, de vrai bonheur, sans le bien, comme, d'autre part, il n'y a pas de bien, de plein bien, sans le bonheur ; mais cette corrélation entre eux n'est pas une raison pour les mettre sur la même ligne, et surtout les identifier ; c'est seulement une raison, en les unissant, de les maintenir chacun à leur rang : au premier le bien, au second le bonheur, de telle sorte que des deux ce ne soit pas le bonheur, mais le bien, qui soit et paraisse le souverain but de la vie.

Or c'est ce que Maupertuis n'a point assez discerné, et

ce qui a fait que, par confusion, il a proposé le bonheur comme la fin suprême de l'homme, la recherche du plaisir comme la grande affaire de la vie, et, chose plus grave, dans cette recherche le soin de la quantité, sans égard à la qualité; car, selon lui et d'après ses propres paroles, « il n'y a pas de plaisirs moins nobles que les autres, et les plaisirs les plus nobles sont ceux qui sont les plus grands. »

En ces termes, ce semble, sa philosophie morale est facile à juger. Faire ce qui nous plaît, sans autre raison ni respect, voilà tout ce qu'elle enseigne, voilà tout ce qu'elle commande; on conviendra que ce n'est là ni beaucoup de sévérité, ni beaucoup de vérité. Il faut plus de l'une et de l'autre à une règle sérieuse de la vie.

Je n'en dirais rien de plus, si accessoirement l'auteur n'avait mêlé à ses propositions, plus particulièrement philosophiques, d'autres propositions que je me permettrai d'appeler mélancoliques[1]. C'est ainsi qu'il parle, à plus d'une reprise, du mal de vivre, et du suicide comme du remède souvent nécessaire et permis de ce mal, et qu'il laisse trop voir avec quelle tristesse amère, et, au fond, avec quel mépris il considère la vie. Or est-ce là de l'exactitude? Est-ce de la modération? Est-ce la juste appréciation de ce qui est, au fond, un bienfait de la Providence? N'en est-ce pas, au contraire, la mésestime et l'ingrat dédain? Quelle est, en effet, à cet égard, la justice et la vérité? N'est-ce pas qu'au lieu d'être une suite, ainsi que le prétend Maupertuis, à peu près exclusive de douleurs et de peines, à

1. D'après un mot de Maupertuis lui-même, dans sa *préface*.

abréger violemment ou à supporter amèrement, sans consolation comme sans compensation, notre état présent, mêlé de douleurs et de joies, est réglé de telle sorte, qu'il n'y ait pas une douleur dont la raison ne soit en nous une faiblesse à corriger ou une vertu à exciter; pas une joie dont la raison ne soit un mérite à récompenser, ou une bonne disposition à seconder; pas une joie, par conséquent, qui ne soit une rémunération ou une grâce, pas une douleur qui ne soit une punition ou une épreuve, pas un sentiment, pas une impression, pas un événement qui, de manière ou d'autre, favorables ou contraires, ne contribuent à l'avancement ou à l'amendement, à la perfection ou à la réparation, et finalement au bien et au bonheur de notre nature? Que pense, au contraire, Maupertuis? Que notre vie ici-bas est une assez triste chose, qu'il est permis de traiter sans trop d'égards ni de ménagement, et qui peut même devenir, à l'occasion, l'objet de ces extrêmes aversions et de ces violentes résolutions dont le suicide est le terme. Il la dit le mal de vivre; il eût mieux fait de la dire le bien de vivre; et alors, au lieu de paroles d'amertume et de découragement, il en aurait eu de douce patience, de résignation et de confiance; au lieu de son pessimisme inconséquent, il eût eu un optimisme mieux fondé et mieux lié, dans lequel, avec une notion plus vraie de l'homme et de sa destinée, se fût conciliée celle d'une soumission plus religieuse aux lois de Dieu et de sa providence.

Il me reste à examiner la dernière et sans contredit la plus considérable des opinions philosophiques de Maupertuis, je veux parler de celle qu'il expose particulièrement dans son *Essai de cosmologie*, et qui a rapport à différentes

preuves de l'existence de Dieu. C'est, si l'on veut, après la doctrine qu'il professe en logique, en psychologie et en morale, celle qu'il propose en théodicée.

Dans son *avant-propos*, rappelant le dessein qu'il a eu ailleurs, et auquel il est demeuré fidèle, de rapporter les lois de la nature à la source infinie de sagesse dont elles émanent, il dit qu'il a été, à ce sujet, attaqué par deux espèces de philosophes, par ceux qui ont trouvé qu'il faisait trop valoir les causes finales, et par ceux qui ont cru qu'il n'en faisait pas assez de cas; mais que la raison le défend contre les uns, et qu'un siècle éclairé n'a pas permis aux autres de l'opprimer. Il répondra aux uns et aux autres; mais sa réponse à ceux-ci sera un peu moins longue qu'à ceux-là, qui ont regardé comme une impiété la tentative d'examiner la valeur des preuves qu'ils tirent indistinctement de toute la nature. L'existence de Dieu, selon lui, est de toutes les vérités la plus sûre; ce qu'il faut rechercher, c'est si, pour démontrer cette vérité, il est permis de se servir de faux arguments; le faux ne pouvant jamais être utile, est-il jamais bon de l'employer? C'est dans cette disposition d'esprit qu'il passera en revue, pour les juger, les différentes preuves de l'existence de Dieu, sauf toutefois celles qui sont du domaine de la métaphysique et de la morale, qui, à ce titre, ne rentrent pas dans son plan, et dont d'ailleurs la plupart sont très-fortes à ses yeux; puis il donnera celle dont il a fait choix, et dont le principe, répondant à ce qu'il y a, selon lui, de plus général dans la nature, « est que, lorqu'il y arrive quelque changement, la quantité d'action, employée pour ce changement, est toujours la plus petite qu'il soit pos-

sible, » principe qui n'est ni celui de Descartes, à savoir « qu'il se conserve toujours dans la nature la même quantité de mouvement, » ni celui de Leibnitz, à savoir aussi « que dans la nature la force vive se conserve toujours la même. »

Après ces réflexions qui renferment l'esprit même de son livre, il entre en matière, et commence (1re partie) par la critique des différentes preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'ordre de la nature. Mais il s'attache plus particulièrement à celles d'entre elles que propose Newton : « Ce grand homme, dit-il, a cru que les corps célestes démontrent assez l'existence de celui qui les gouverne ; six planètes, Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne, tournent autour du soleil; toutes se meuvent dans le même sens et décrivent des orbites à peu près concentriques; pendant qu'une autre espèce d'astres, les comètes, décrivent des orbites fort différentes, se meuvent dans toutes sortes de directions, et parcourent toutes les régions du ciel. Newton a cru qu'une telle uniformité ne pouvait être que l'effet de la volonté suprême. » Et « des objets moins élevés ne lui ont pas fourni des arguments, à son sens, moins forts : l'uniformité observée dans la construction des animaux, leur organisation merveilleuse et remplie d'utilité, étaient pour lui des preuves convaincantes de l'existence d'un créateur tout puissant et sage. Une foule de physiciens, après lui, ont trouvé Dieu dans les arbres, dans les insectes, dans les plantes, dans l'eau [1]. » Mais toutes ces raisons ne sont pas également fortes, et les

1. Maupertuis cite ici des ouvrages, dont les titres répondent à ces différents sujets.

meilleures même laissent quelque chose à désirer; celle que Newton tire de l'uniformité du mouvement des planètes, et qui paraît si satisfaisante, ne l'est néanmoins pas pleinement : « Si l'on conçoit, dit Maupertuis, comme Newton, que tous les corps célestes, attirés vers le soleil, se meuvent dans le vide, il est vrai qu'il n'est guère probable que le hasard les eût fait se mouvoir comme ils se meuvent. Il y reste cependant quelque probabilité, et dès lors on ne peut pas dire que cette uniformité soit l'effet nécessaire d'un choix. » Et, quant à l'argument tiré des animaux, et dont il use également, je ne sais, poursuit l'auteur, s'il est beaucoup plus fort. Si l'uniformité qu'on observe dans plusieurs était une preuve, cette preuve ne serait-elle pas démentie par la variété infinie qu'on observe dans plusieurs autres? Que l'on compare un aigle avec un moucheron, un cerf avec un limaçon, une baleine avec une huître, et qu'on juge de l'uniformité! D'autres veulent trouver une preuve de l'existence de Dieu dans la variété des formes; y sont-ils mieux fondés? Quant à la convenance des différentes parties avec leurs besoins, elle peut sans doute donner lieu à une démonstration plus solide. Cependant ne pourrait-on pas dire encore que, dans la combinaison fortuite des productions de la nature, comme il n'y avait que celles où se trouvait un certain rapport de convenance qui pussent subsister, il n'est pas merveilleux que cette convenance se trouve dans toutes les espèces qui actuellement existent[1]? »

1. Mais pourquoi, pourrait-on demander en passant à Maupertuis, n'y avait-il que celles où se trouvait un certain rapport de convenance, qui pussent subsister? Il y avait donc à cela quelque

Je ne voudrais pas faire ici une critique de critique, et, avec l'opinion de Maupertuis, examiner aussi celle des auteurs qu'il attaque ; ce serait trop compliquer ma tâche. Je demanderai cependant la permission de présenter quelques courtes réflexions, tant en mon nom qu'en celui d'un auteur qu'on ne sera peut-être pas fâché de voir intervenir dans ce débat. Ainsi, d'abord, Maupertuis juge-t-il bien cette preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'uniformité observée dans les animaux ? Il semble, selon lui, qu'il s'agisse d'une uniformité de tout point, d'une uniformité d'accidents, aussi bien que d'essence, d'une identité absolue, laquelle en effet ne se trouve pas véritablement dans les animaux, mais qui, si, par hypothèse, elle s'y trouvait, ne prouverait dans le Créateur que l'impuissance de varier, de diversifier avec harmonie la multiplicité de ses œuvres, que la nécessité de les jeter toutes en quelque sorte dans le même moule, que l'action stérile d'un être enfermé et comme confiné dans sa monotone unité; tandis que réellement c'est d'une toute autre espèce d'uniformité qu'il est question dans ces raisonnements. Y a-t-il, en effet, entre les animaux, quelles que soient d'ailleurs les différences qui les distinguent et les divisent, quelque chose de commun, un même fond de nature, une même essence générale, qui les unissent dans un même règne ? Y a-t-il en eux la vie, une certaine force de conservation, en soi par la nutrition, et hors de soi par la reproduction, qui, tout en se manifestant sous des formes et selon des plans diffé-

nécessité, quelque suprême raison, quelque loi prévalant sur le hasard ?

rents, reste cependant chez tous avec les mêmes caractères généraux, et s'y montre avec le besoin pour mobile, le mouvement pour moyen, des organes pour instruments, le développement et la perfection relative de leur être pour destination? Y a-t-il, par conséquent, entre toutes ces créatures, ce point capital de ressemblance, la vie, le principe vital, avec ses conditions essentielles d'exercice et d'action, duquel il est permis de conclure, comme d'un fait constant et un, une seule et même cause première, un commun créateur et ordonnateur? C'est ce dont, à moins de confusion ou de vaine subtilité, on ne saurait réellement douter; et, d'autre part, y a-t-il une plus juste raison de contester l'argument, fondé sur la riche et admirable variété qu'offre l'organisation des animaux? Peut-on plus exactement objecter que cette variété dans les œuvres prouve, au lieu d'une cause une et la même, une cause multiple et diverse, plusieurs sources de création, un Dieu qui ne serait plus unique, mais aurait des auxiliaires, peut-être même des adversaires de son action productrice? Pas davantage assurément; et c'est également se méprendre, que de ne pas reconnaître que cette variété est réglée de telle sorte, que les gradations, les rapprochements, les transitions et les nuances, l'harmonie en un mot, y sont tellement ménagés, qu'elles ne peuvent bien s'expliquer que par la présence d'une cause aussi immuable et une dans ses desseins, que féconde et inépuisable dans la diversité de ses actes. C'est ce que sent parfaitement Voltaire (car c'est lui que j'annonçais plus haut, et qui vient à son tour prendre part à cette discussion), lorsque, dans l'espèce de dialogue qu'il suppose entre Maupertuis et lui, au sujet

de ces questions, dans son *Dictionnaire philosophique* [1], il répond si pertinemment, quoique non toujours fort poliment, à ses différentes objections. Ainsi à ces paroles de Maupertuis : « Les parties des animaux sont-elles conformées selon leurs besoins? Quels sont ces besoins? La conservation et la propagation. Faut-il s'étonner que, des combinaisons infinies que le hasard a produites, il n'ait pu subsister que celles qui avaient des organes propres à la nourriture et à la continuation de leur espèce? Toutes les autres n'ont-elles pas dû nécessairement périr ? » A ces paroles, dis-je, Voltaire répond : « C'est là un discours rebattu, d'après Lucrèce, qui est assez réfuté par la sensation donnée aux animaux et par l'intelligence donnée à l'homme. Comment des combinaisons que le hasard a produites, produiraient-elles cette sensation et cette intelligence? Oui, sans doute, les membres des animaux sont faits pour leurs besoins avec un art incompréhensible, et vous n'avez pas même la hardiesse de le nier. Vous n'en parlez plus. Vous sentez que vous n'avez rien à répondre à ce grand argument que la nature fait contre vous. La disposition d'une aile de mouche, les organes d'un limaçon suffisent pour vous atterrer. » Et à ces autres propositions de Maupertuis : « Les physiciens n'ont fait qu'étendre ces arguments, ils les ont souvent poussés jusqu'à la minutie, jusqu'à l'indécence, jusqu'à trouver Dieu dans les plis de la peau du rhinocéros; on pouvait, avec le même droit, nier son existence à cause de l'écaille de la tortue. » Voltaire répond encore sur le même ton : « Quel

1. Article *Athéisme*.

raisonnement! La tortue et le rhinocéros, et toutes les différentes espèces, prouvent également, dans leurs variétés infinies, la même cause, le même dessein, le même but, qui sont la conservation, la génération et la mort. L'unité se trouve dans cette infinie variété; l'écaille et la peau rendent également témoignage. Quoi! nier Dieu parce que l'écaille ne ressemble pas à du cuir! » Et sur cette nouvelle instance de Maupertuis : « A quoi sert la beauté et la convenance dans la construction du serpent? Il peut, dit-on, avoir des usages que nous ignorons; taisons-nous donc au moins, et n'admirons pas un animal que nous ne connaissons que par le mal qu'il fait. » Il réplique toujours avec une vivacité croissante, et en passant aisément des raisons aux récriminations, et même aux injures : « Taisez-vous donc aussi, puisque vous ne concevez pas cette utilité plus que moi; ou avouez que tout est admirablement proportionné dans les reptiles. Il y en a de venimeux, vous l'avez été vous-même; il ne s'agit ici que de l'art prodigieux qui a formé les serpents, les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons et les bipèdes. Cet art est assez manifeste. Vous demandez pourquoi le serpent nuit? Et vous, pourquoi avez-vous nui tant de fois? Pourquoi avez-vous été persécuteur, ce qui est le plus grand des crimes pour un philosophe? C'est une autre question : c'est celle du mal moral et du mal physique. Il y a longtemps qu'on se demande pourquoi il y a tant de serpents, et tant de méchants hommes, pires que les serpents. Si les mouches pouvaient raisonner, elles se plaindraient à Dieu de l'existence des araignées; mais elles avoueraient ce que Minerve avoua d'Arachné, dans la fable, qu'elle arrange merveilleusement sa toile. Il faut

donc absolument reconnaître une intelligence ineffable que Spinosa même admettait. Il faut convenir qu'elle éclate dans le plus vil insecte, comme dans les autres animaux; et, à l'égard du mal moral et physique, que dire et que faire? Se consoler par la jouissance du bien physique et moral, en adorant l'Être éternel qui a fait l'un et permis l'autre. »

Ainsi parle Voltaire, qui est certes ici loin de mal parler; on lui voudrait seulement dans le propos un peu plus de modération et un peu moins de ressentiment, et, avec les mêmes arguments, une autre manière de les faire valoir, surtout de les aiguiser et d'y mettre le trait. Mais ce serait lui demander une parfaite sagesse, ce serait trop lui demander; c'est déjà bien assez d'avoir obtenu de lui, en une matière aussi grave, quelques justes et sérieuses raisons; il n'en a pas toujours de semblables avec Maupertuis.

Mais je poursuis l'analyse de l'*Essai de cosmologie.*

De toute la discussion à laquelle il a soumis les diverses preuves de l'existence de Dieu dont il vient de rendre compte, l'auteur conclut que ce ne sont que des demi-preuves, qui ne démontrent Dieu qu'imparfaitement, qu'il en faut d'autres qui aient, avec plus de généralité, plus d'exactitude et de rigueur : « C'est donc, selon ses termes, dans les phénomènes de l'univers qui ne souffrent aucune exception, et que leur simplicité expose entièrement à notre vue, qu'il faut chercher l'Être suprême. » — « Il est vrai, ajoute-t-il, que cette recherche sera plus difficile que celle qui ne consiste que dans l'examen d'un insecte ou d'une fleur. . . . . Mais nous pouvons emprunter le secours d'un guide, assuré dans sa marche, quoiqu'il n'ait pas encore porté ses pas où nous voulons aller. Jus-

qu'ici la mathématique n'a guère eu pour but que les besoins grossiers du corps ou les spéculations inutiles de l'esprit; on n'a guère pensé à en faire usage, pour démontrer ou découvrir d'autres vérités que celles qui regardent l'étendue ou les nombres..... Voyons si nous ne pourrions pas user plus heureusement de cette science. La preuve de l'existence de Dieu qu'elle fournirait, aurait sur toutes les autres l'avantage de l'évidence qui caractérise les vérités mathématiques. »

Ainsi se termine la première partie de l'*Essai de cosmologie*, qui n'est, par conséquent, qu'une critique, destinée à préparer la doctrine, objet de la seconde.

Dans celle-ci, voici comment débute l'auteur : « Le plus grand phénomène de la nature, le plus merveilleux, est le mouvement. On ne le saurait nier que par des raisons qui détruiraient ou rendraient douteuse l'existence de tous les objets hors de nous ; qui réduiraient l'univers à notre propre être et tous les phénomènes à nos perceptions. » C'est cependant ce que Maupertuis a fait dans d'autres ouvrages, comme nous l'avons vu ; mais n'insistons pas sur cette contradiction, qui pourrait cependant être pour lui assez embarrassante, et bornons-nous à suivre son présent raisonnement : « Le mouvement, continue-t-il, n'est pas essentiel à la matière : il procède d'un autre principe; ce principe quel est-il? une force. Mais qu'est-ce qu'une force? quelque chose comme ce dont nous avons le sentiment, quand nous faisons un effort. » — « Nous voyons, ajoute-t-il, des parties de la matière en mouvement; nous en voyons d'autres en repos; le mouvement n'est donc pas une propriété essentielle de la matière; c'est un état dans

lequel elle peut se trouver ou ne pas se trouver, et que nous ne voyons pas qu'elle puisse prendre ou quitter d'elle-même. Les parties de la matière qui se meuvent, ont donc reçu le mouvement d'une cause étrangère. » Soit, peut-on encore dire à Maupertuis ; mais pourquoi alors avoir supposé, avoir soutenu ailleurs que ces parties possèdent bien autre chose et bien plus que le mouvement, puisque, d'après la singulière opinion à laquelle je fais ici allusion, elles posséderaient la perception, la mémoire, le désir ; qu'elles participeraient à l'activité de l'âme, qu'elles en auraient au moins jusqu'à un certain degré les facultés, et seraient ainsi capables de bien mieux que de mouvement, puisqu'elles le seraient de pensée ? Mais n'insistons pas plus sur cette contradiction que sur la précédente ; elle est également évidente, et non moins embarrassante ; il suffit de la signaler, et il serait inutile de la discuter. « Si la matière, continue Maupertuis, n'a pas le mouvement, elle ne peut le communiquer ; et, quand cette communication arrive, c'est par un effet de la cause du mouvement. » Or cette cause, cette force, où est-elle ? On l'a mise en Dieu par ignorance ; mais on peut l'y mettre par science : « Lorsqu'on saura, dit-il, que toutes les lois du mouvement sont fondées sur le principe du *mieux*, on ne pourra plus douter qu'elles ne doivent leur établissement à un être tout-puissant et tout sage, soit que cet être agisse immédiatement, soit qu'il donne aux corps le pouvoir d'agir les uns sur les autres, soit qu'il emploie quelque moyen qui nous soit moins connu. Ce n'est donc pas dans la mécanique que je vais chercher ces lois, c'est dans la sagesse de l'Être suprême. » Mais pour cela il faut les considérer dans leur

plus grande généralité. C'est ce qu'on ne fait point assez, quand, comme Descartes, on les ramène toutes à ce principe, que la quantité de mouvement se conserve toujours la même dans la matière, ou quand, comme Leibnitz, on dit que c'est la conservation de la même force vive : « Car la conservation de la même quantité de mouvement n'est vraie que dans certains cas, et celle de la force vive n'a lieu que pour certains cas. Ni l'un ni l'autre de ces principes ne peut donc passer pour universel. » — « Après tant de grands hommes, ajoute Maupertuis, qui ont travaillé sur cette matière, je n'ose pas dire que j'ai découvert le principe sur lequel toutes ces lois sont fondées, qui s'étend également aux corps durs et aux corps élastiques, et d'où dépendent tous les mouvements de toutes les substances corporelles : c'est le principe que j'appelle de la moindre quantité d'action. Mais, avant de l'énoncer, il faut expliquer ce que c'est que l'action dans le mouvement des corps : l'action est d'autant plus grande que leur masse est plus grosse, que leur vitesse est plus grande, et que l'espace qu'ils parcourent est plus long ; elle est proportionnée au produit de la masse par la vitesse et l'espace. Voici donc ce principe si sage, si digne de l'Être suprême : *Lorsqu'il arrive quelque changement dans la matière, la quantité d'action, employée pour ce changement, est toujours la plus petite qu'il soit possible.* C'est de ce principe que se déduisent les lois du mouvement, tant dans les corps durs que dans les corps élastiques ; et non-seulement ce principe répond à l'idée que nous avons de l'Être suprême, en tant qu'il doit toujours agir de la manière la plus sage, mais encore en tant qu'il doit toujours tout te-

nir dans sa dépendance, ce que ne fait point assez le principe de Descartes, qui semble soustraire le monde à l'empire de la divinité, en établissant que, quelque changement qu'il arrive dans la nature, la même quantité de mouvement s'y conserve toujours; ni celui de Leibnitz, qui semble encore mettre le monde dans une espèce d'indépendance; car, pour que, quelque changement qu'il arrivât dans la nature, la quantité absolue de force vive se conservât toujours et pût toujours reproduire les mêmes effets, il faudrait qu'il n'y eût dans la nature que des corps élastiques; il faudrait en exclure les corps durs, les seuls peut-être qui soient. » — « Notre principe, reprend l'auteur, plus conforme aux idées que nous avons des choses, laisse le monde dans le besoin continuel de la puissance du Créateur, et est une suite de l'emploi le plus sage de sa puissance. » Il sert donc de base à la vraie preuve de la sagesse et de la puissance de cette cause : « Aussi ouvrons les yeux, parcourons l'univers, livrons-nous hardiment à toute l'admiration que ce spectacle nous cause : tel phénomène qui, pendant qu'on ignorait la sagesse des lois à qui il doit son origine, n'était qu'une preuve confuse et obscure de l'existence de celui qui gouverne le monde, en devient une démonstration; et ce qui aurait pu causer du scandale, ne sera plus qu'une suite des lois qu'il fallait établir. Nous verrons, sans en être ébranlés, naître des monstres, commettre des crimes, et nous souffrirons avec patience la douleur. »

Ainsi se termine la seconde partie de l'*Essai de cosmologie*, et, avec cette partie, ce qui est proprement du domaine de la philosophie dans cet ouvrage. La troisième

n'est en effet qu'une application à l'astronomie du principe qui vient d'être énoncé. Nous avons donc, dans ce qui précède, toute la preuve de l'existence de Dieu que propose Maupertuis.

Après l'avoir exposée, il s'agit de l'apprécier. Mais, je dois le dire d'abord, je n'en discuterai pas le principe : pour juger de la géométrie, il faut être géomètre. Maupertuis critique le principe de Descartes et celui de Leibnitz; ce serait à Leibnitz et à Descartes à prononcer de celui de Maupertuis. Condorcet en parle en ces termes : « Son principe de la moindre action, à qui l'illustre Euler faisait l'honneur de le défendre, en même temps qu'il en apprenait à l'auteur même toute l'étendue et le véritable sens, essuya beaucoup de contradiction. » Deux de ses panégyristes, Formey et le comte de Tressan, lui en font grand honneur; mais Grandjean de Fouchy, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, le mentionne à peine dans son *Éloge*. Quant à Voltaire, qui y revient plus d'une fois, il en plaisante plus qu'il n'en disserte, et là où il en parle peut-être le plus sérieusement, dans sa lettre à Kœnig, ses objections, tirées de la physiologie plus que de la géométrie, ne se rapportent pas précisément au sens très-déterminé dans lequel le prend Maupertuis [1].

1. Voici cependant un passage tiré de l'*Histoire du docteur Akakia,* qui touche au côté géométrique du principe de Maupertuis :

« Nous déclarons que les lois sur le choc des corps parfaitement durs sont puériles et imaginaires, attendu qu'il n'y a aucun corps connu parfaitement dur, mais bien des esprits durs, sur lesquels nous avons en vain tâché d'opérer.

« L'assertion, que le produit de l'espace par la vitesse est toujours un *minimum,* nous a semblé fausse; car ce produit est

Pour moi, je le répète, je ne le discuterai pas : je ferai seulement une observation.

Ce principe est ce qu'il est; il n'y a pas à le changer, à en faire autre chose que ce que l'auteur lui-même a voulu. Il est de l'ordre physique; il faut le laisser de cet ordre, et, pour rester fidèle à cette acception, ne pas l'appliquer à l'ordre moral. Que si cependant on tentait, en le généralisant au delà de ce qu'entend Maupertuis, de lui prêter cette autre et plus large extension, et d'en faire par conséquent la loi de la conduite des âmes, comme celle du mouvement du corps, on ne tarderait pas à s'apercevoir combien, dans ce nouvel emploi, il resterait en défaut, et à quelles difficultés il y serait inévitablement exposé. Que serait, en effet, cette règle de la moindre action, étendue du gouvernement des corps à celui des esprits? Que signifierait cette économie dont il faudrait que Dieu usât avec ses créatures raisonnables? Avec elle ses moyens d'impression et de direction sont la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine; ses attributs sont la sagesse, la bonté, la justice. Or est-ce que, par hasard, il s'épargne à aucun de ces titres, et dans aucun de ces moyens? Est-ce qu'il est avare de ses dons, à l'étroit dans ses leçons, et parcimonieux dans ses rétributions? N'a-t-il pas, au contraire, l'abondance des secours, la largesse des miséricordes, au besoin aussi celle des sévérités, et en tout une ampleur de justice et de bonté qui ne connaît pas de

quelquefois un *maximum*, comme Leibnitz le pensait, et comme il est prouvé. Il paraît que le jeune auteur n'a pris que la moitié de l'idée de Leibnitz; et en cela nous le justifions de n'avoir eu jamais une idée de Leibnitz tout entière. »

bornes? N'a-t-il pas la pleine puissance du bien dans tous les sens, et n'en use-t-il pas avec une infinie munificence?

Leibnitz a dit quelque part : « On ne saurait se figurer la nature trop libérale : elle l'est au delà de tout ce qu'on peut imaginer. Les uns semblent la faire prodigue, les autres la déclarent chiche; mais elle est comme une bonne ménagère, qui épargne là où il faut, pour être magnifique en temps et lieu. » Ne doit-on pas, avec plus de raison encore, en dire autant de la Providence qui est un peu plus que la nature? car elle est Dieu lui-même dans l'exercice et la manifestation de ses absolues perfections.

En rien donc de ce qui peut toucher, soutenir, éprouver, préserver, corriger ou sanctifier les cœurs, Dieu ne regarde à sa peine, si on me permet cette expression, et de peur de trop donner, ne se resserre dans ses dons. Il peut bien, dans le monde physique, être le Dieu de l'épargne, comme on l'a dit; mais, dans le monde moral, il est celui de l'abondance, et, pour sauver les âmes comme pour les créer et les former, ce n'est pas la moindre action qu'il déploie, c'est la plus efficace et la plus grande : c'est, dans toute leur infinitude et toute leur excellence, la sagesse et l'amour, la justice et la bonté.

Or voilà ce qui ne s'accorde plus avec le principe de Maupertuis, généralisé et logiquement étendu du gouvernement de la nature à celui de l'humanité.

Mais je m'empresse de le rappeler et de le remarquer de nouveau, il ne lui prête pas ce sens et cette portée; il en fait une maxime de dynamique et non de métaphysique; il le borne à l'ordre physique et ne l'applique pas à l'ordre

moral; il ne le traite qu'en géomètre. Il n'y a donc pas, sous ce rapport, de reproches à lui adresser. Mais, d'autre part, il y a à lui objecter qu'il ne lui a pas donné cette universalité dont il s'était fait fort, et qu'il avait d'abord annoncée.

Maintenant, quant à l'argument même qu'il essaie d'en tirer, en le supposant bien fondé, que prouve-t-il rigoureusement? un Dieu moteur sans doute, et même, si l'on veut, un Dieu moteur avec sagesse ou du moins avec économie; mais rien de plus, rien qui en fasse le Dieu modérateur des âmes, un Dieu qui le soit de l'humanité comme de la nature. C'est sur de tout autres données et par de tout autres raisons, qu'un tel Dieu se conçoit. Ce n'est plus en effet de la géométrie, mais de la psychologie; ce n'est plus de la physique, mais de la morale, c'est de la connaissance de soi-même qu'on s'élève à la connaissance du Dieu de l'ordre moral, de la vraie Providence. Il n'y a, en effet, que l'âme qui prouve l'âme, l'âme en l'homme, l'âme en Dieu, l'intelligence, l'amour et la liberté dans le premier, des facultés ou des attributs analogues dans le second, les germes de sagesse, de bonté et de justice déposés dans l'un, la perfection de ces qualités absolues et infinies dans l'autre. C'est pourquoi la preuve de Maupertuis, comme au surplus toutes celles qu'on emprunte pareillement à l'ordre mathématique et physique, ne donne que ce qu'elle renferme, c'est-à-dire le Dieu de la matière et du mouvement, et nullement celui de la justice et de l'amour.

De nos jours aussi on a essayé de cette sorte d'argument, et renouvelé une tentative analogue à celle de notre

auteur ; mais on n'a pas mieux fait, on n'a qu'une fois de plus, et par un procédé particulier, démontré le Dieu de la grandeur, mais non celui de la perfection, pour emprunter les expressions et la distinction de Malebranche ; le Dieu du nombre et de la mesure, et non celui du bien et du droit ; en d'autres termes, on n'a démontré que le moindre de son être ; on n'a pas démontré son caractère le plus élevé, celui de l'excellence morale.

Je ne veux pas cependant dire que Maupertuis, en dehors de son argument, par d'autres moyens de doctrine, par sentiment surtout et intime conviction, ne croie pas à la Providence. On a déjà vu le contraire par quelques mots d'une de ses lettres à Frédéric ; mais en voici une autre qui en est une véritable confession ; il écrit en effet au roi de Prusse : « J'admire la poésie de la pièce que Votre Majesté m'a fait l'honneur de m'adresser ; mais je ne suis point ébloui des raisons qu'elle allègue, pour dépouiller l'Être tout-puissant d'une providence particulière, et ne lui laisser qu'une inspection générale. Prenez-y garde, Sire : de ce système à l'athéisme que vous abhorrez, il n'y a qu'un pas. Quelque faible que soit mon esprit, toutes les fois surtout qu'il ose s'élever jusqu'au Créateur, je sens qu'il m'est plus aisé de concevoir un être qui dirige tout immédiatement et sans cesse, que de concevoir un Dieu qui abandonne la machine aux lois du mouvement qu'il lui a imprimé, un Dieu capable de tout créer et incapable de tout conduire, ou, si l'on veut, assez actif pour opérer les merveilles les plus difficiles, et assez indolent pour les négliger. Tel est le Dieu d'Épicure ; mais ce n'est point le mien, ni, j'ose le dire, celui de Votre Majesté. »

Ainsi s'exprime Maupertuis, et ses paroles sont assez claires pour qu'on ne puisse conserver aucun doute sur sa pensée. Mais, d'autre part, il n'est pas moins certain que logiquement et par la preuve particulière qu'il y emploie, s'il démontre l'existence de Dieu comme moteur du monde, il ne le démontre pas comme auteur et législateur du genre humain.

Si donc on tient véritablement à une telle démonstration, il faut la chercher dans d'autres raisons que celle que nous offre l'*Essai de cosmologie;* et, puisque l'occasion s'en présente, j'essaierai, pour mon compte, d'en proposer ou plutôt d'en résumer quelques-unes que j'ai déjà développées ailleurs, mais qui peuvent, je crois, être reproduites ici sans inconvénient. Ce sera une digression, si l'on veut, et même une digression sur le tard, et au terme d'un travail déjà assez prolongé; mais la matière en vaut la peine et souffre aisément ces retours. Je n'ai donc pas grand scrupule à commettre derechef, et comme par récidive, le péché d'un peu trop donner à la philosophie dans des travaux plus particulièrement consacrés à l'histoire; l'histoire, après tout, n'y perd rien, et la philosophie peut y gagner.

Il s'agit de savoir quelle est la meilleure manière de prouver la Providence.

On est fort prévenu d'ordinaire en faveur de celle qui procède de considérations empruntées à l'ordre de la nature. Cependant que vaut-elle au juste, et que prouve la nature relativement à Dieu et à ses attributs, soit qu'on l'embrasse dans sa généralité, soit qu'on la suive dans la variété de ses points de vue particuliers?

Et d'abord qu'est-ce que la nature en général? C'est, dans l'univers créé, tout ce qui se trouve au-dessous de l'homme, et s'en sépare par la différence de ce qui est à ce qui n'est pas privé de la raison ; c'est, dans la création, tout ce qui n'est pas raisonnable; c'est cet ensemble de forces aveugles et fatales qui, sous la main de Dieu et la nécessité de ses lois, appliquées à la matière qu'elles meuvent et organisent, peuvent bien s'élever jusqu'à l'instinct de la brute, mais n'atteignent jamais jusqu'au caractère d'agent moral. La raison, en un mot, voilà la limite invariable devant laquelle elle s'arrête et qu'elle ne saurait franchir. Or, ainsi déterminée, la nature est sans doute admirable, sublime même, dans les temps qu'elle parcourt, dans les lieux qu'elle remplit, dans la multitude et la variété des êtres qu'elle contient; elle est d'une incomparable magnificence dans ces mondes harmonieux qui peuplent l'espace, et y répandent de toutes parts, avec la plus constante régularité, le mouvement et la vie. Mais, pour la faire si vaste, si durable et si riche, que fallait-il à celui dont elle est une des œuvres? L'immensité, l'éternité, le nombre et la puissance, toutes conditions, moyens, modes d'action ou attributs, qui en font sans contredit une cause partout et toujours présente, efficace et intelligente, mais n'en font pas le Dieu de la justice et de l'amour, le Dieu du droit et du bien, en un mot, la Providence dont, rigoureusement, la marque comme la preuve ne se trouve que dans des faits d'un autre ordre.

Cependant descendons de ces hauteurs où, quoique manifeste et comme écrite à plus grands traits, on peut dire que l'impression de la divinité n'est point aussi sensible

que dans d'autres parties de la nature. Quittons l'univers des mondes, pour nous réduire à notre globe, et là, voyons si nous découvrirons mieux ce Dieu, qui ne doit pas seulement être celui du temps et de l'espace, du nombre et du mouvement, mais aussi celui du bien, du juste et de l'honnête. Ce que nos yeux y rencontrent d'abord avec une vive admiration et parfois même, on peut le dire, avec une sorte de religion, ce sont ces vastes mers, images de l'infini, qui, calmes ou soulevées, nous imposent également, par ce puissant repos ou cette immense agitation des forces qui s'y déploient; ce sont ces continents avec les masses qu'ils renferment, et qui plongent à des profondeurs ou se dressent à des hauteurs que nous avons peine à comprendre; ce sont ces continents et ces mers, faits les uns pour les autres et se rapportant entre eux de manière à former ce théâtre de tant de variété, de richesse et de bel ordre, où viennent successivement prendre leur part au grand drame de la création tant de genres d'êtres divers. Certes, il y a là de quoi penser, de quoi s'élever à Dieu par la foi ou l'entendement. Mais, après avoir porté, aussi loin que vous le pourrez, votre sentiment ou votre science de ces visibles impressions de la majesté divine, recueillez-vous, et demandez-vous si vous y trouvez rien qui vous parle vraiment de ses perfections morales. Vous y reconnaîtrez sans doute une certaine providence; mais ce sera celle des eaux, des terres et des airs; ce sera toujours celle de la nature, mais ce ne sera pas celle de l'humanité; et, si vous en restiez là, vous pourriez concevoir le Dieu païen de l'éther, mais non le Dieu chrétien de la justice et de l'amour.

Mais regardons de plus près encore autour de nous sur cette terre, et parmi les choses qui nous y intéressent le plus, arrêtons-nous de préférence sur celles que nous sommes le plus disposés à admirer. Il y a, certes, dans les pierres précieuses, un choix de formes et de couleurs, une délicatesse et une rareté, et je ne sais quelle expression de vif et pur éclat qui décèlent un art divin; mais cet art est d'un Dieu qui, après tout, n'est que celui du grain de sable et du caillou; et tous les trésors de ce genre, réunis et mis en ordre, ne vaudraient pas, pour nous dévoiler l'auteur de la loi morale, la plus humble des âmes. Par eux-mêmes, ils ne nous en révèleraient rien.

L'Écriture a exprimé, dans des images pleines de charme, la complaisance et, s'il est permis de le dire, le goût avec lequel la main de celui qui a tout fait, a répandu sur le lis la grâce et la majesté; et cependant le Dieu du lis n'est encore que le Dieu de la poussière et du brin d'herbe; et toute cette merveilleuse composition de formes, de nuances, d'odeurs et d'attitudes, dont il gratifie les fleurs, cette vie même qu'il leur prête, et dont il semble parfois les animer, ne sauraient prouver en lui le Dieu que l'âme démontre. Madame de Sévigné dit quelque part, par un de ces tours qui lui sont familiers : « Ma prairie a perdu son âme. » Le mot est délicat et doux, mais il a aussi quelque chose de profondément vrai. C'est qu'en effet pour nous la nature sans l'homme, sans une âme comme la nôtre, et surtout sans une âme amie, n'a plus rien qui nous attache et nous la fasse aimer; privée de l'humanité, elle n'est plus à nos yeux que solitude et tristesse, et ses plus beaux aspects n'ont plus rien qui nous captive. Il faut l'âme à

l'âme pour qu'elle se plaise aux lieux même les plus délicieux. C'est ce que sentait aussi cet esprit, cependant si bien porté pour la nature, et qui profitait même du charme de la fable pour lui prêter quelque chose du personnage humain :

> Il aimait les jardins......................
> ....
> .... Mais (dit-il) je voudrais parmi
> Quelque doux et discret ami.
> Les jardins parlent peu, si ce n'est dans mon livre [1].

Et ces paroles que Platon met dans la bouche de Socrate, n'ont pas un autre sens : « Les champs et les arbres ne me disent rien. » Elles rendent bien le sentiment du philosophe qui, le premier, par méthode et réflexion, quitta la nature pour l'âme humaine, afin d'y mieux saisir le secret de la Divinité.

Mais des minéraux et des végétaux passons aux animaux. Là il y a de l'âme sans doute, ou du moins un commencement d'âme, point de difficulté à l'accorder; mais de cette âme telle que vous l'observez, même dans les plus élevées des espèces, que ferez-vous, que tirerez-vous dans votre dessein de prouver la divine Providence ? Étudiez avec autant de finesse et de faveur que vous le voudrez les instincts les plus industrieux ou les plus gracieux des animaux; appelez à votre aide la science des naturalistes et l'imagination des poëtes; admirez et faites valoir l'abeille et le ver à soie; regardez les oiseaux, leurs migrations et leurs retours, ou leur séjour constant en cer-

1. La Fontaine, *l'Ours et l'Amateur des Jardins.*

taines contrées, leur manière de construire et de disposer leurs nids et d'y cacher, d'y garder avec une si douce et si vive inquiétude les fruits de leurs amours. Dieu, certes, est de plus en plus manifeste et visible dans toutes ces créatures; il y déploie, par les forces dont il les anime, par les facultés dont il les doue, les instruments dont il les pourvoit, les ressources qu'il leur ménage, par toute sa conduite à leur égard, un merveilleux artifice de vie et d'organisation; mais tout cet artifice ne va pas jusqu'à y produire l'être raisonnable, et le Dieu qu'il atteste paraît une providence; mais c'est celle qui veille dans l'âme aveugle de la brute, et non celle qui assiste le libre esprit de l'homme. On peut donc bien dire d'elle avec Bossuet : « Elle nourrit les petits oiseaux qui l'invoquent dès le matin par la mélodie de leurs chants; et ces fleurs dont la beauté est sitôt flétrie, elle les habille si superbement, que Salomon, dans toute sa gloire, n'a rien de comparable à cet ornement. » Mais il faut ajouter que, si admirable qu'elle soit dans ses soins de tant de grâce, elle ne s'y montre cependant pas avec son caractère propre de moralité et de sainteté.

Et, afin de terminer par ce qu'il y a de plus élevé dans cet ordre de créatures, jetez les yeux sur ce beau chien, dont vous faites en quelque sorte votre compagnon, votre hôte, votre serviteur; certes, à le voir si vif, si ardent, et cependant, quand vous l'appelez, si docile, si doux, si affectueux, on pourrait presque dire si désintéressé dans ses caresses; quand vous observez son instinct si prompt, si sûr et si souple, qui lui permet, en conservant ses facultés naturelles, de recevoir une sorte de discipline et d'éducation de votre main, vous serez touché et presque ébranlé;

mais cependant, pour peu que vous y pensiez sérieusement, vous resterez convaincu que la Providence, qui se manifeste dans cet être lui-même, n'est pas celle qui vit, agit et règne en vous; car elle n'y a pas mis ce qu'elle a mis en vous, le don sacré de la raison.

Ainsi, sur cette limite encore, on approche du Dieu moral, mais on n'y atteint pas précisément, et on en resterait, on peut le dire, éternellement éloigné, si on ne s'adressait enfin à l'âme même de l'homme, pour y trouver la seule preuve qui puisse bien nous le démontrer. C'est là qu'il faut la chercher; essayons donc rapidement de reconnaître ce qui s'y trouve de marques certaines et manifestes d'une cause créatrice, douée d'attributs moraux.

Sans nous arrêter à celles que nous pourrions y recueillir en pénétrant dans les régions les plus mystérieuses de son être, et pour ne nous attacher qu'à ce qu'elle offre de plus clair et de plus simple, n'est-il pas évident qu'à observer avec quelque attention ses diverses facultés, on y discerne d'abord dans le don primitif qui lui en a été fait, ensuite dans le premier et nécessaire exercice auquel elles se livrent, enfin dans toutes les circonstances ordinaires ou extraordinaires, qui surviennent et les préviennent d'impressions inévitables, tout un ordre d'actions diligemment tournées au bien, dont le principe n'est pas en nous? Qui est-ce qui m'a fait, je le demande, intelligent pour connaître, sensible pour aimer, et libre pour vouloir? Ce n'est pas moi, c'est celui qui est à la fois l'auteur, le principe, la règle et le but de toute mon existence. Qui est-ce qui m'a par là même donné, au moins en germe, la sagesse, la bonté, la justice, la charité, la piété, toutes les vertus?

Qui est-ce qui m'en a tracé les règles et ménagé les occasions ? Ce n'est pas moi. D'où me viennent tour à tour ces secours et ces obstacles dont ma vie est semée, et qui, ceux-ci comme ceux-là, si je sais les bien prendre, contribuent également, quoique diversement, à ma perfection ? Quel est l'auteur, quel est le dispensateur des épreuves et des grâces ? Est-ce l'homme qui dispose des événements de cet ordre, de ceux surtout dont le secret et la conduite lui échappent, ou celui qui est à la fois le maître des choses et des personnes, et sait, à des profondeurs où lui seul pénètre, faire concourir les unes à la direction des autres ? Quel est celui qui a joint la récompense au mérite, au démérite la peine, et, pour plus de sagesse, s'est donné à notre égard comme deux moments qui sont les deux vies, destinés l'un à préparer et l'autre à consommer l'œuvre de sa bonté et de sa justice ? De quelque côté que je me considère, je sens, je reconnais en moi quelque chose qui n'est pas de moi, et qui s'y trouve avec un caractère de souveraineté et de sainteté dont je cherche plus haut que moi le principe et la source. On admire tout ce qu'il y a de soins diligents et bien réglés de la part de la Providence, dans ces champs, pénétrés de sucs nourriciers, que le soleil vivifie, que des pluies bienfaisantes et de douces rosées rafraîchissent et fécondent, et que le cours des saisons couvre de fleurs et de fruits ; mais notre âme n'a-t-elle pas aussi, comme par une divine économie, ses fleurs, ses espérances, ses richesses et ses doux fruits ? Génie, dons de poésie, principes de raison, de science et de sagesse, bons penchants, grâces de lumière et d'amour, primitives dispositions et continuelles impulsions au beau, au vrai et au

bien, n'êtes-vous pas à la fois des signes et des effets d'une action providentielle, bien autrement intelligible dans le sens du Dieu moral, que celle qui paraît dans le gouvernement de la nature?

Mais, si ce qu'il y a en nous de providentiel et de nécessaire, prouve déjà la Providence, à plus forte raison ce qui s'y trouve de libre et de volontaire. En effet, disons-le d'abord, en une certaine façon nous sommes nous-mêmes de véritables providences, et voici comment il faut l'entendre : sans doute, Dieu fait en nous l'être et la perfection de nature; il y fait la substance, la cause, la vie, le sentiment; il y fait l'âme, en un mot, ses facultés, ses lois et ses conditions d'action; mais ce qu'il n'y fait pas, du moins de la même manière, ce sont nos libres déterminations, ce sont nos actes volontaires. Ici il laisse faire, il donne à faire plutôt qu'il ne fait; et, s'il opère encore, il n'opère pas seul, il coopère et concourt. Il n'abandonne certainement jamais sa créature à l'œuvre, il ne s'en retire pas; il lui reste pour la conserver, la soutenir, la fortifier; il la prévient de ses secours et l'excite par ses rigueurs; il la récompense et la punit; il participe de mille manières à l'accomplissement de sa destinée; mais il n'est pas l'auteur de cette destinée, comme il l'est de son existence et de son essence. Ici l'homme a sa part, de même que Dieu la sienne; part sans doute réglée, limitée et coordonnée au reste de l'univers, par celui qui a tout prévu, tout créé et tout institué; mais part encore assez large pour donner lieu à la liberté, et par la liberté à la vertu. Ainsi Dieu est dans le gouvernement de notre âme par les saintes règles de la raison, les penchants de l'amour, les occasions va-

riées, les épreuves et les grâces, les punitions et les rémunérations ; mais nous y sommes nous-mêmes par la manière dont nous suivons ces règles et ces penchants, dont nous profitons de ces occasions, de ces épreuves et de ces grâces, dont nous nous faisons des droits à sa parfaite justice ; et, au lieu d'aller jusqu'à dire, même avec de grandes autorités, que Dieu fait tout en nous, et cela même qu'on appelle libre ; qu'il y fait l'agir comme le pouvoir ; qu'il est la cause de la liberté, soit qu'on la considère dans son fond, soit qu'on la considère dans son exercice et son application à tel ou tel acte, ce qui est évidemment excéder, ce sera assez d'admettre que notre volonté est comme environnée de tous côtés par l'opération divine, mais avec la réserve expresse que cette opération ne s'étend pas jusqu'à notre dernière détermination, et que c'est à l'âme seule à donner ce coup, pour rappeler par une expression de plus l'auteur auquel je fais ici allusion [1]. Que si, par hypothèse, ce coup même vient de Dieu, si c'est lui qui opère notre détermination elle-même, c'est lui qui se détermine en nous, et non plus nous qui nous déterminons ; c'est lui qui veut pour nous, et non plus nous qui voulons, et notre liberté s'évanouit au sein de sa toute-puissance. Mais telle n'est pas la vérité ; la vérité est que nous sommes libres, sinon de cette liberté d'indifférence absolue qui ne serait que la faculté de se résoudre sans motifs, du moins de celle qui consiste à faire sous l'influence, mais non par l'irrésistible nécessité de nos divers motifs, des actions qui nous soient propres et légitimement imputables.

Voilà comment on peut, ce semble, très-raisonna-

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre*.

blement admettre, en apportant toutefois à cette proposition toute la mesure convenable, que l'âme est une providence, une providence en petit, il est vrai, et telle que doit l'être une imparfaite créature, mais enfin une providence qui, dans les limites de ses pouvoirs, se concilie et s'accorde avec la grande Providence pour la seconder, la suppléer même, ou du moins pour prendre soin, à sa place et sous sa conduite, de tout cet ordre d'existences dont la garde lui est commise.

L'âme est donc une providence, en même temps qu'elle est un être providentiel; or si, à ce second titre, elle prouve un Dieu moral, à plus forte raison le prouve-t-elle au premier. N'est-il pas évident, en effet, que qui a fait une providence est providence soi-même, et que, si déjà il y a démonstration de cet attribut ou plutôt de cet ensemble d'attributs dans l'auteur de notre être par ce qu'il y a en nous de nécessaire, ce qui s'y trouve de libre le démontre bien mieux encore?

Mais, dans les deux cas, il y a preuve, preuve de l'âme en Dieu par l'âme en homme; et le tout forme le plus solide argument qui se puisse donner de la divine Providence.

Après cette discussion qui termine et clôt l'examen que je m'étais proposé de faire des principales opinions de Maupertuis en philosophie, il ne me reste plus qu'à prendre congé de lui, en revenant d'un dernier coup d'œil sur sa manière de philosopher.

Il visait, dit-on, dans son extérieur, à une sorte de singularité. C'est aussi à une certaine singularité qu'il prétend dans ses pensées; je ne me sers pas d'un autre mot,

je n'emploie pas surtout celui d'originalité, parce qu'il exprime une qualité à laquelle ne s'élèvent que les génies du premier ordre. Or Maupertuis n'est assurément pas un esprit commun, il s'efforce de ne pas l'être; mais, dans sa distinction, il n'a pas cette rare excellence qui consiste dans la nouveauté par la profondeur et la vérité des idées, et qui est proprement l'originalité. Il n'a pas cette supériorité; et, pour n'être pas celles de tout le monde, ses conceptions n'en sont pas moins sujettes à plus d'une objection; et surtout elles n'échappent pas à celle d'une constante contradiction. Ainsi c'est un dogmatiste, mais un dogmatiste qui doute, qui, parmi toutes ses affirmations, laisse une large voie à la négation; c'est également un spiritualiste, mais qui donne prise au matérialisme, et serait logiquement assez en peine de s'en défendre; c'est de même un déiste, mais par de telles raisons de l'être, qu'il se fait accuser de fort mal prouver Dieu, et par qui? par Voltaire, dont il reçoit même, il est vrai sans nullement la mériter, l'épithète d'athée; enfin c'est un moraliste, dans lequel, sans trop d'accord, se mêlent l'épicurien, le stoïcien et le chrétien, et qui, par exemple, à l'un de ces titres, approuve et conseille le suicide, et, à l'autre, le condamne; et je ne tiens pas compte de ces opinions particulières, trop particulières, pour ne pas me servir d'un autre terme, que le grand justicier de toutes les choses hasardeuses ou ridicules de son temps, et qui n'avait pas d'ailleurs pour Maupertuis une bien complaisante indulgence, flagelle jusqu'à satiété de son impitoyable sarcasme; et cependant, si j'en juge du moins par ma propre expérience, on n'a pas trop lieu de regretter

l'étude qu'on lui peut consacrer. Avec lui, en effet, et instruit par son exemple, quand on le voit, faute de méthode, chanceler et s'embarrasser sur plus d'une grave question, on apprend à se mieux défier de ces vues singulières, mais irrégulières, dont on se laisse parfois prévenir, et qui, faute de sûreté, ont plus de prétention que de portée, et à s'affermir, dussent-elles être plus communes, dans des pensées mieux réglées et plus sagement éprouvées. Or, si négatif qu'il soit, c'est cependant là un avantage qui n'est pas à dédaigner, et qu'on recueille incontestablement de son commerce avec Maupertuis. Mais, outre celui-là, on en retire d'autres encore, qui, sans être précisément et directement philosophiques, ne sont cependant pas tout à fait étrangers à la philosophie : car ils se rapportent au mouvement général des esprits. Ainsi, dans sa compagnie et comme sous sa direction, on assiste, on participe à une grande mission scientifique, le voyage au pôle nord; on visite, on fréquente, non sans une vive curiosité, une des cours les plus remarquables du XVIIIe siècle; on y vit auprès d'un grand roi, et parmi toute une société de savants, de philosophes, de libres et brillants penseurs, qu'il réunit autour de lui comme pour se reposer des travaux de l'homme de guerre et d'État par les occupations et les plaisirs de l'homme de lettres et d'académie; et on n'y vit pas sans se mêler aux divers incidents qui s'y produisent, sans en sourire, quand ils ne vont pas trop loin, sans en gémir, quand ils passent la mesure, et qu'ils portent atteinte à la paix, au caractère et à la dignité des personnages en action. Enfin, avec Maupertuis, on coopère aussi, pour ainsi dire, à ce gouvernement des lettres

et des sciences, qu'un prince qui les aime, les respecte et les cultive, lui confie pour le plus grand accroissement de la grandeur et de la gloire de ses naissants États.

A tous ces titres, je puis, je crois, ne pas trop regretter cette nouvelle excursion dans l'histoire de la philosophie au xviiie siècle, qui en est, accessoirement, une aussi dans l'histoire littéraire et même politique de ce siècle.

ONZIÈME MÉMOIRE

DUMARSAIS

Dirai-je, en commençant, toute ma pensée? Je vais parler de Dumarsais; j'y suis à peu près obligé par toute cette suite d'études historiques, que j'ai consacrées à une école du XVIIIe siècle dans laquelle il est constamment compté et même parfois célébré pour certaines de ses opinions, qui ne seraient pas des plus modérées; et cependant en lui l'homme et l'auteur m'embarrassent également : l'un par le peu qu'on en sait et qu'il y a par conséquent à en dire, l'autre par le peu de philosophie qui se tire des plus authentiques de ses écrits. Sa vie sans doute, tout humble et tout obscure qu'elle ait été, n'est pas indigne d'intérêt. Car le modeste Dumarsais, comme l'appellent ses amis, ce La Fontaine de la philosophie, comme ils le nomment aussi, ce bonhomme dont la destinée fut si peu favorisée, qui, à la différence de la plupart de ses illustres contemporains, n'eut ni les caresses des rois ni l'accueil empressé des grands, et qui, serviteur plutôt que

commensal de ceux d'entre eux dont la maison lui fut ouverte, ne fut même pas toujours bien récompensé de l'office de confiance qu'il remplit auprès d'eux; ce savant qui vécut pauvre et presque sans famille, tant la famille lui sourit peu, et tant ses travaux lui profitèrent mal, Dumarsais, je le répète, touche par sa douceur et sa longue patience, parmi toutes ses tribulations; et cependant de sa personne il est mêlé à si peu d'événements et se distingue par si peu de traits saillants, que sa biographie, malgré qu'on en ait, languit et n'occupe guère.

D'autre part, ce qu'on recueille en lui de doctrine, est assez grave pour mériter l'attention, puisqu'il s'agit de Dieu et de l'âme, du bien et de la liberté; mais ce n'est rien d'original et de propre, ni même d'assez développé; en sorte que, surtout après ce que nous avons entendu des plus déclarés et des plus décisifs partisans des mêmes principes, nous n'avons plus à recevoir de lui aucune nouveauté dans le même genre. Un seul point pourra nous arrêter, qui ne lui est même pas particulier, qui lui est au contraire commun avec la plupart des philosophes de la même école : je veux parler de cette prétendue séparation où il soutient que la science du bien doit être de celle de Dieu, et la morale de la religion. J'y toucherai à la fin; mais ce sera là à peu près toute la part de discussion que l'on trouvera dans ce mémoire. Le reste ne sera guère qu'une exposition, semée de quelques réflexions.

Dumarsais naquit à Marseille le 17 juillet 1676.

Un de ses biographes, le citoyen Daube, comme le qualifie le plus récent éditeur de l'*Essai sur les préjugés*, dit en parlant du lieu de sa naissance: « Un philosophe répu-

blicain devait naître à Marseilie. » C'est, en vérité, être bien prévenu en faveur de l'influence des lieux et des vocations par anticipation, que de voir dans l'enfant qui vient de naître en 1676 à Marseille, un prédestiné à la république. Si Dumarsais naquit dans cette ville, c'est que son père et sa mère l'habitaient; et, s'il dut un jour, à l'âge d'homme et dans son caractère de philosophe, professer des opinions sentant la république, ce qu'on ignore, ce fut assurément par de tout autres causes que celle qui vient d'être indiquée. Il n'y a pas même conjecture, il n'y a que préjugé à le supposer. Tenons-nous en aux faits, et n'en tirons que les conséquences qui s'en déduisent naturellement.

Un de ces faits, c'est que Dumarsais fut orphelin de père presque en naissant, et que sa mère, soit désintéressement mal entendu, soit absence d'économie, le priva de la modeste aisance qu'avec une sollicitude plus éclairée ou plus active elle eût pu lui assurer. Elle fit même qu'il ne jouit pas d'une belle bibliothèque qu'un de ses oncles lui avait léguée; de sorte que, comme le dit d'Alembert dans son *Éloge* de Dumarsais, la fortune, après l'avoir dépouillé de son bien, sembla encore chercher à lui ôter tous les moyens de s'instruire. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'enfant, alors âgé de sept ans, et déjà assez sérieusement curieux et studieux, s'efforçait de détourner et de conserver pour lui ces livres, qu'à son grand regret il voyait chaque jour se vendre et disparaître.

Cependant si sa mère le laissait sans livres, elle ne le laissait pas sans maîtres, et elle lui en choisit des meilleurs, en le confiant aux pères de l'Oratoire de Marseille. Elève

de l'Oratoire, il y donna assez de contentement et d'espérance pour que, ses études terminées, il y fût gardé à un autre titre, et admis comme membre de cette grande famille religieuse.

Mais il ne lui appartint pas tellement, qu'il ne se donnât pas aussi au siècle; et peut-être la liberté fort modérée dont il y jouissait lui inspira-t-elle le goût d'une liberté plus grande. Ainsi du moins s'explique la résolution qu'il prit de venir à Paris et de s'y faire recevoir avocat. A cette époque aussi il se maria; mais ni le mariage ne lui fut doux, ni le barreau favorable; et à suivre dès ce moment sa vie, avec tout ce qui s'y mêle de déceptions et de fâcheux contre-temps, on ne sait trop si, presque constamment pédagogue, homme d'école, auteur de livres d'école, évidemment mieux faits pour le collége et le cloître que pour le monde, il n'eût pas été plus sage à lui de rester un maître utile et heureux au sein de l'Oratoire, que de devenir par nécessité précepteur de grande maison.

Du moins, sous la règle libérale et la tutelle éclairée et paternelle de l'Oratoire, loisirs, paix de ses jours, libre travail, études de choix et de suite, toutes les facilités de la science lui eussent-elles été assurées. Il n'en fut point ainsi dans le monde. Il se maria, comme je l'ai dit, ne fut point heureux dans cette union, et comparé par un de ses biographes, sous ce rapport, à Socrate (il aurait peut-être mieux valu qu'il le fût à La Fontaine), il quitta sa femme qui ne le retint guère, et aimant mieux se priver du nécessaire que du repos, il lui abandonna le peu de bien qu'il avait; et, comme le barreau ne lui réussit pas mieux que le ménage, par le conseil de ses amis il entra en qua-

lité de précepteur chez le président De Maisons. Ce n'était pas là de l'indépendance; mais c'était du moins de la tranquillité avec une charge et des soins qui, s'ils n'égayaient pas beaucoup, ne troublaient pas du moins son esprit.

Le président De Maisons, qui aimait et estimait Dumarsais, désira lui confier la direction des études de son fils, enfant de la plus grande espérance, et qui, jeune homme, ne trompa point les promesses de son premier âge; car à vingt-cinq ans il était membre de l'Académie des sciences.

Voltaire, qui allait beaucoup chez le père et fut l'ami du fils, cite de ce dernier un trait dont on peut conclure que de bonne heure l'esprit fut très-éveillé chez lui : « Je me souviens, dit-il, que le jésuite Buffier, qui venait quelquefois chez le dernier président De Maisons, mort trop jeune, y ayant rencontré un des plus rudes jansénistes, lui dit : *Et ego in interitu vestro ridebo vos, et subsannabo.* Le jeune De Maisons, qui étudiait alors Térence, lui demanda si ce passage était des *Adelphes* ou de l'*Eunuque*. « Non, dit Buffier, c'est la Sagesse elle-même qui parle ainsi dans son premier chapitre des *Proverbes*. — Voilà un proverbe bien vilain, dit M. De Maisons; vous vous croyez donc la sagesse, parce que vous riez à la mort d'autrui? Prenez garde qu'on ne rie à la vôtre. Ce jeune homme de la plus grande espérance a été prophète. On a ri à la mort du jansénisme et du molinisme, et de la grâce concomitante, et de la grâce médicinale, et de la suffisante et de l'efficace. »

Voltaire dit encore de lui qu'il avait le goût et l'art des vers, qu'il était excellent critique, et homme aimable non moins que savant, et que, s'il n'était pas très-recherché de

ceux qui ne le connaissaient pas, il était chéri avec tendresse de ses amis, qui, après l'avoir perdu, en parlaient les larmes aux yeux; et, après l'avoir dit en prose, il le répète en vers :

Je reverrai Maisons dont les soins bienfaisants
Viennent d'adoucir ma souffrance,
Maisons en qui l'esprit tient lieu d'expérience,
Et dont j'admire la prudence,
Dans l'âge des égarements.

Et ailleurs :

O transports, ô plaisirs, ô moments pleins de charmes!
Cher Maisons, m'écriai-je, en l'arrosant de larmes,
C'est toi que j'ai perdu; c'est toi que le trépas,
A la fleur de tes ans, vint frapper dans mes bras.
....
Dans le sein des plaisirs, des arts et des honneurs,
Tu cultivas en paix les fruits de la sagesse.

Tel fut l'élève de Dumarsais, et le maître ne manqua pas à l'élève. Il semble donc que celui qui avait si bien justifié par le succès de cette éducation la confiance du président De Maisons, et qui d'ailleurs, à la prière de ce dernier, s'était chargé de plus d'un soin en dehors de ses fonctions, celui par exemple de composer un mémoire sur les libertés de l'Eglise gallicane, pour le duc de La Feuillade, nommé ambassadeur à la cour de Rome, aurait dû, après douze ans de services assidus et heureux, avoir son sort assuré au sein de cette famille. Mais, le père mort, le pauvre précepteur, négligé et abreuvé de dégoûts, se vit bientôt forcé de quitter cette retraite et de renoncer à l'asile sur lequel il avait dû compter. Quelle part eut l'élève dans

ces torts de sa famille ? On aimerait à croire qu'il y fut étranger. Cependant qui l'empêchait au moins de les adoucir ou de les réparer ? Il était riche, éclairé, ami des lettres et des sciences, d'humeur libérale et de grands goûts. C'étaient autant de raisons pour lui de recueillir et de protéger son ancien instituteur; il ne le fit pas. Fût-ce de sa faute ? On l'ignore, on voudrait ne pas le penser. Fût-ce par hasard de celle de Dumarsais ? On l'ignore également; mais ce n'est pas vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, Dumarsais n'avait guère gagné auprès de la famille de son élève que quelques amitiés qui s'empressèrent de venir à son aide, mais ne purent le servir qu'en lui offrant de nouveau une éducation particulière : ce fut celle du fils de Law. Le voilà donc lui, ce bonhomme, ce nigaud, le plus spirituel des nigauds, comme l'appelait Fontenelle, mais certainement le moins avisé des hommes, et le plus incapable d'affaires, le voilà, dis-je, sans trop s'en douter, jeté en plein *système*, et, qui pis est, détenteur d'*actions* que, bien entendu, il ne songea à vendre que quand elles ne valurent plus rien, de sorte que tout le fruit qu'il retira d'avoir été mêlé bien innocemment, il est vrai, à cette grande aventure financière, fut, comme il l'écrivait lui-même, de pouvoir rendre des services très-importants à plusieurs personnes d'un rang très-supérieur au sien, qui depuis n'avaient pas paru s'en souvenir, et de connaître la bassesse, la servitude et l'esprit d'adulation des grands.

La chute *du système* fut moins sa ruine, car il avait bien peu à perdre, que la continuation de sa pauvreté, et avec sa pauvreté celle du travail ingrat auquel elle le condam-

nait, c'est-à-dire que, comme d'une première éducation il s'était vu forcé de passer à une seconde, de celle-ci il le fut également de passer à une troisième, qu'il accepta chez M. de Beaufremont, qui le chargea de ses trois fils. On a dit à cette occasion qu'il demanda au père, en entrant à son service, dans quelle religion il voulait que ses enfants fussent élevés. Mais d'Alembert dément ce propos, et affirme que la question fut par lui posée, non pas à M. de Beaufremont, mais à Law, qui, lui-même en disposition de se convertir de la religion anglicane au catholicisme, semblait en effet devoir plutôt la provoquer et la rendre opportune. Néanmoins, ajoute d'Alembert, ce conte est peut-être ce qui a le plus nui par la suite à Dumarsais.

Son séjour de plusieurs années auprès de MM. de Beaufremont fut, d'après le témoignage du même auteur, une des époques les plus remarquables de sa vie : « C'est là, dit-il, qu'il se fit connaître pour un grammairien profond et philosophe, et pour un esprit créateur dans une matière sur laquelle se sont exercés tant d'excellents écrivains. C'est principalement en ce genre qu'il s'est acquis une réputation immortelle, et c'est aussi par ce côté important que nous allons le considérer, ajoute-t-il. » Pour moi, je me hâte d'en avertir, ce n'est pas sous ce rapport, que je ne négligerai pas sans doute entièrement, mais auquel je n'attacherai pas la même importance, c'est sous un autre, c'est comme philosophe que je l'envisagerai avant tout.

Le premier fruit de ses réflexions sur les langues fut son exposition d'une *méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*. Il la dédia à MM. de Beaufremont, ses élèves, auprès desquels il en avait fait le plus heureux usage. Il

publia ensuite, mais incomplétement, ses ***Principes de** grammaire générale*, dont on n'a que la préface, et enfin en 1730 son *Traité des tropes*, qu'il mit plus tard dans l'Encyclopédie au mot *figures*. Cet ouvrage, qu'on peut regarder comme un chef-d'œuvre en son genre, dit encore d'Alembert, fut plus estimé qu'acheté, et il lui fallut plus de trente ans pour arriver à une nouvelle édition, laquelle par conséquent n'eut lieu qu'après la mort de l'auteur. Le titre même de l'ouvrage, peu entendu de la multitude, contribua à l'indifférence avec laquelle il fut accueilli, et Dumarsais rapporte à ce sujet une anecdote qui le prouverait assez. Quelqu'un de bonne intention, voulant lui faire un agréable compliment sur son ouvrage, lui dit qu'il venait d'entendre fort bien parler de son *Histoire des Tropes*. Cette personne prenait les tropes pour un peuple, et croyait flatter Dumarsais en louant leur historien. C'était une bien gratuite humiliation pour ces pauvres figures de rhétorique.

Dumarsais pouvait être un excellent grammairien; mais il n'était guère un homme de ménage. Aussi, quand, quittant M. de Beaufremont, il entreprit de fonder une maison d'éducation rue Saint-Victor, fit-il au moins une demi-faute. Très-propre à l'enseignement, il ne l'était nullement à l'administration d'une maison; sa bonhomie s'y embrouillait et s'y perdait. Il échoua donc dans cette nouvelle tentative de fortune, et, toujours pauvre et à l'étroit, il voulut encore essayer, pour subvenir à ses besoins, de quelques éducations particulières; mais à cause de son âge il fut obligé d'y renoncer, et de se réduire à donner des leçons de mathématiques et de grammaire. Ce fut à ce mo-

ment qu'on lui offrit et qu'il accepta la collaboration à l'*Encyclopédie*. Voltaire lui écrivait à cette occasion : « Vous vivez sans doute avec les encyclopédistes; ce ne sont pas des bêtes ces gens-là. Faites-leur mes compliments, je vous en prie. Conservez-moi votre amitié, jusqu'à ce que votre machine végétante et pensante retourne aux éléments dont elle est faite. » Il serait difficile de ne pas voir dans ces dernières paroles une allusion à la doctrine que professait Dumarsais, et que Voltaire, par une complaisance qui coûtait peu à sa conscience, flattait en lui d'un sourire.

Ses articles dans l'*Encyclopédie* eurent un succès qui l'enhardit à solliciter une pension du roi, par l'intermédiaire d'un philosophe qui habitait Versailles, dit d'Alembert. Si c'était le palais même de Versailles, et cet entresol placé au-dessous des appartements de madame de Pompadour, ce philosophe était Quesnay. Dans sa lettre, Dumarsais se comparait au paralytique de trente-huit ans, qui attend en vain que l'eau de la piscine soit agitée en sa faveur. Cette lettre d'un vieillard qui avait des mérites et qui demandait peu, quelque touchante qu'elle fût, n'eut point d'effet favorable. On convint de la justice de ses droits, on lui témoigna beaucoup d'envie de l'obliger; mais il avait contre lui des ennemis puissants, et pour lui des amis timides ou sans crédit; et tout ce qu'il retira de sa démarche, fut la conviction que la bonne volonté dont on lui faisait montre, en cachait une autre dont il n'avait rien d'heureux à attendre. Il était, pour le moins, suspect de jansénisme.

Résigné d'avance à la pauvreté qu'une longue expé-

rience lui avait rendue familière et facile, il en prit doucement son parti. Cependant, avec les années, elle fût devenue pour lui bien dure, si le comte de Lauraguais ne lui eût fait une pension de mille livres, sans laquelle, dit Voltaire, il serait mort dans la plus extrême misère. Tout lui manqua en effet à la fin, jusqu'à ce peu de bien, dont son fils, mort dans les colonies, lui avait laissé par testament l'usufruit, et dont il recueillit à grand'peine quelques débris insuffisants. Mais il ne se plaignait ni n'importunait ses amis plus riches que lui, et il racontait à ce sujet, avec une sorte de gaieté, que ses malheurs ne lui avaient pas fait perdre un trait qui touche à la comédie : c'était le propos d'un de ses amis, riche, mais avare, qui disait de lui : « Dumarsais est un fort honnête homme : il y a quarante ans qu'il est mon ami; il est pauvre et ne m'a jamais rien demandé. » Le ridicule avait ici au moins cela de bon, qu'il était en même temps une justice, rendue à un homme de bien. Dumarsais pouvait en rire; mais il pouvait aussi s'en féliciter : car c'était un honorable témoignage en sa faveur. La pauvreté fut la compagne de toute sa vie; elle le fut jusqu'au terme de ses jours. Mais il en est une autre aussi qui ne le quitta pas davantage : ce fut cette honnêteté modeste et sans chagrin que reconnaissaient si naïvement les paroles de cet ami. Grimm fait une réflexion qui confirme cette remarque, en parlant de Dumarsais et de son ami Boindin : « Ils sont morts, dit-il, tous les deux fort vieux, et comme ils avaient vécu, avec une simplicité de mœurs qui faisait un contraste piquant avec l'étendue et la justesse de leur tête, et dans une pauvreté qui ne les empêchait pas d'être contents. »

Dumarsais touchait à une extrême vieillesse; cependant, robuste et laborieux comme il l'était, il pouvait, à près de quatre-vingts ans, se promettre encore quelques années de vie, lorsqu'il tomba malade au mois de juin 1756. Dès qu'il se sentit en danger il demanda les secours spirituels de l'Eglise, qu'il reçut, dit d'Alembert dans son *Eloge*, avec beaucoup de présence d'esprit et de tranquillité. Mais d'Alembert dit aussi, et cette fois dans un écrit confidentiel, dans une lettre à Voltaire : « C'était un grand serviteur de Dieu; je me souviens du compliment qu'il fit au prêtre qui lui apporta les sacrements et vint l'exhorter : « Monsieur, je vous remercie, cela est fort bien. » Il n'y a point là dedans d'alibi forain. » Ce qui provoque ce mot de réponse de Voltaire : « Je suis fâché des simagrées de Dumarsais à sa mort. » Si ce mot, amené par la lettre de d'Alembert, est vrai dans son application aux derniers moments de Dumarsais, il indiquerait de sa part plus de docilité extérieure et d'obéissance à l'usage que de soumission intime et de retour de cœur. Mais si Voltaire et d'Alembert ne sont pas de parfaits juges de sa sincérité, et s'ils n'ont pas su discernerner dans le vieillard qui avait beaucoup douté et beaucoup nié, l'ancien élève de l'Oratoire, qui avait commencé par croire, et qui pouvait bien, après une longue et triste expérience du scepticisme, finir comme il avait commencé, ne serait-il pas mieux de voir dans ses dispositions à son lit de mort un réveil sérieux de sa première foi, plutôt qu'une vaine apparence, et, comme ils disaient, une simagrée?

En tout Dumarsais n'était pas un héros, même d'impiété : c'était un bonhomme dont le cœur n'avait pas les

témérités de l'esprit, mais qui, docile et doux d'humeur, nullement superbe et altier, après s'être donné carrière en paroles sur certaines matières, pouvait fort bien ensuite dans la pratique se modérer, s'amender, et revenir du fond de l'âme à des sentiments qui démentaient ses propos.

Quoi qu'il en soit, Dumarsais mourut un peu autrement que ne semblaient l'annoncer les opinions qu'il avait professées; et, s'il est vrai que Boindin, auquel on demandait un jour quelle différence il y avait entre Dumarsais et lui, ait répondu : « Dumarsais est athée janséniste, et moi je suis athée moliniste, » il est très-permis de penser qu'à la fin, chez Dumarsais, le janséniste effaça l'athée, et l'ancien disciple de l'Oratoire, l'esprit fort selon le siècle.

J'ai assez parlé de son caractère; je voudrais dire quelques mots de son esprit. Les qualités dominantes en étaient la netteté et la justesse. Voltaire, après l'avoir loué comme grammairien, dit de lui : « Il était du nombre de ces philosophes obscurs dont Paris est plein, qui jugent sainement de tout, qui vivent entre eux dans la paix et la communication de la raison, ignorés des grands et très-redoutés des charlatans en tout genre; la foule de ces hommes est une suite de l'esprit du siècle. »

Cependant sa conversation était diffuse et ses préambules fort longs; et, si j'ai bien recueilli un témoignage[1] de toute façon digne de foi, M. Suard qui l'avait connu, qui l'avait rencontré aux dîners de M. de Jaucourt, n'estimait en lui que le grammairien, affirmant qu'il ne savait bien

1. C'est à M. Villemain que je dois encore ce témoignage; et ce n'est pas la seule chose que je lui doive.

que le latin, qu'il ne goûtait nullement la poésie, que son entretien était de peu d'agrément, qu'il était du reste alors très-vieux, et qu'il passait pour esprit fort.

Modeste avec simplicité, son extérieur n'annonçait pas toujours ce qu'il était, et sa facilité à dire librement ce qu'il pensait sur toutes choses lui donnait souvent une naïveté plaisante, qui, dans tout autre que lui, eût pu prêter à méprise. Il était par là même fort sensible au naturel et blessé de ce qui s'en éloignait. On cite à ce propos de lui un trait assez particulier, qui marque cette espèce d'instinct ou de goût dont il était doué. Sans aucun talent, on le croira sans peine, pour l'art de l'acteur, il en avait cependant un certain sentiment, et on dit que ce fut en grande partie à ses conseils qu'Adrienne Lecouvreur dut cette déclamation simple qui donnait à son jeu cette expression de vérité dont les spectateurs étaient si fort touchés. Voici comment s'en exprime d'Allainval, sorte d'abbé de coulisses, qui devait bien le savoir : « Jamais début sur aucun théâtre ne fut plus brillant que celui d'Adrienne Lecouvreur. Un seul homme, tapi dans un coin de loge, et pour qui cet engoûment n'était pas contagieux, se bornait de temps en temps à dire à demi voix : bon cela. Cet homme ayant été remarqué, l'actrice à qui on fit part de cette espèce de phénomène, voulut savoir qui il était, et ayant appris que c'était le fameux grammairien philosophe Dumarsais, elle l'invita, par un billet très-poli, à lui faire l'honneur de venir dîner chez elle en tête-à-tête. Dumarsais, quoique bien accueilli en arrivant chez elle, débuta par la prier, avant de se mettre à table, de vouloir bien avoir la complaisance de lui réci-

ter une tirade de l'un des rôles qu'elle aimait le mieux ; à quoi l'actrice ayant consenti, fut bien surprise de n'entendre de la part de Dumarsais que deux ou trois *bon cela*, et, quoique un peu humiliée, ne persista pas avec moins de politesse à demander le mot de cette singulière énigme : « Mademoiselle, c'est tout simple ; il ne s'agit que de penser à ce que vous dites. » L'enseignement, en la forme où l'on vient de le rapporter, n'était sans doute pas très-explicite. Mais il s'y joignait sans doute un commentaire qui le développait et le fécondait.

J'ai donné l'opinion de ses amis sur son tour d'esprit; voici celle d'un de ses anciens confrères de l'Oratoire, qui est aussi bonne à recueillir, et qui renferme d'ailleurs quelques particularités dont, si peu qu'elles soient, je ne voudrais pas, dans mon dénûment de données biographiques, me priver tout à fait. On parlait dans le collége de Vendôme de Dumarsais devant un vieux janséniste, ancien oratorien, nommé le P. Norjeu. — « Dumarsais ! reprit-il avec vivacité, je l'ai connu pendant plusieurs années à Juilly. Quel usage il a fait de ses talents ! car il en avait, Messieurs, et de distingués ! Mais vous ne croiriez jamais que cet impie ait eu l'audace de composer pour ses élèves un catéchisme, dicté par cette nouvelle philosophie qui a tout perdu. » Le même oratorien prétendait que Dieu l'en avait puni, et il en donnait une preuve assez singulière, qui ne put être trouvée, dit le biographe auquel j'emprunte ce récit, que par un janséniste et un vieux garçon morose : la méchanceté de sa femme. Du reste, il assurait que Dumarsais avait composé plusieurs ouvrages du même genre, qu'on n'osait pas faire paraître, et que la Providence,

pour épargner un scandale à son église, soustrairait probablement aux hommes que sa logique insidieuse pourrait égarer.

Tel fut l'homme dans Dumarsais.

Une vie sans incidents autres que ceux qu'y amène avec peu d'éclat et de variété une pauvreté laborieuse; un caractère qui n'a de traits saillants qu'une bonhomie inoffensive et douce; un esprit exact et juste plus qu'original et brillant; il n'y a certes pas là, si on y joint l'obscurité dans laquelle toute cette destinée s'est écoulée, de quoi beaucoup occuper et satisfaire la curiosité du biographe.

Voyons si l'auteur fournira plus ample matière à la recherche.

Naigeon, dans son article sur Dumarsais (*Encyclopédie méthodique*), dit de lui, en faisant allusion à l'opinion de d'Alembert, qui l'envisage surtout comme grammairien : « Nous observerons à ce sujet que, quoique tout ce qu'il a écrit sur la grammaire soit très-digne d'être lu,........ ce n'est néanmoins pas comme grammairien profond que nous le considérerons dans cet article;...... mais nous nous attacherons surtout à faire connaître sa *Logique* et une petite dissertation qui, par son objet, sa tendance et les principes qu'il y professe, appartient directement à ce dictionnaire. » C'est-à-dire qu'il le considèrera surtout comme philosophe. Je ferai comme Naigeon : je m'arrêterai peu au grammairien dans Dumarsais; je rechercherai avant tout le philosophe, et parmi ses écrits, ce sont ceux qui, authentiques ou non, sontconsacrés à la philosophie, que j'examinerai de préférence. Je ne négligerai pas tou-

tefois entièrement ceux qui se rapportent à la grammaire; mais je n'en traiterai que sommairement et afin de les écarter d'abord. C'est par eux que je commencerai.

Le premier en ce genre qu'il publia fut, comme je l'ai dit, son exposition d'une *Méthode raisonnée pour apprendre la langue latine;* le second, ses *Principes de grammaire générale* ou *nouvelle grammaire raisonnée* pour apprendre la langue latine; le troisième, son traité des *Tropes*, et le quatrième, la collection de ses articles insérés dans l'Encyclopédie, de la lettre A jusqu'à la lettre G.

D'Alembert, à propos de Dumarsais, distingue entre le grammairien de génie et le grammairien de mémoire; et Dumarsais lui-même établit quelque part une différence entre le grammairien et le grammatiste; il élève le premier au rang de l'homme de lettres, de l'érudit et du critique, et réduit le second au rang du maître « qui se borne, faute de mieux, à montrer par état la pratique des premiers éléments des lettres.» Or il n'est certainement pas un grammatiste, un grammairien de mémoire; mais je ne sais si l'on peut dire qu'il en soit un de génie; il faut peut-être, pour mériter ce titre, d'autres œuvres et de plus grandes que celles qu'il a composées. Mais ce n'est pas, au surplus, ce que je prétends discuter et décider ici; je ne veux que donner une idée abrégée de ce qu'il a fait en grammaire. Cette part de son œuvre se trouve particulièrement dans sa *Méthode raisonnée pour apprendre la langue latine.*

Le but de cette *méthode*, d'après l'auteur, est de rendre l'enseignement du latin plus facile et plus utile aux en-

fants; non qu'il prétende, comme il le dit, « dispenser de l'application de l'esprit; il veut seulement être en droit de l'exiger; il ne demande rien aux enfants que ce qu'il sait qu'ils peuvent faire; il ne veut recueillir que ce qu'il a semé; » il croit d'ailleurs avoir pour lui l'expérience et le succès. Ce n'est pas une simple routine qu'il propose, mais une pratique éprouvée et une imitation raisonnée de la manière dont on apprend les langues vivantes, qu'il a mise à l'essai dans quelques éducations particulières, et qu'il juge par là même digne d'être communiquée au public; et il revient plus d'une fois sur cette pensée. Ainsi il dit encore quelque part : « Les négociants des villes maritimes et des villes frontières font des échanges de leurs enfants, afin qu'ils apprennent réciproquement la langue voisine; et ces enfants, qui n'ont d'autre maître que l'usage, savent en six mois beaucoup plus de mots et de façons de parler de la langue du pays où ils ont été transplantés, que ne savent de latin ceux qui l'ont étudié plusieurs années par la méthode ordinaire. » Selon lui, « par la méthode ordinaire, on apprend le latin à peu près comme ferait un homme qui, pour apprendre à parler à un enfant, commencerait par lui montrer le mécanisme des organes de la parole, tandis que la sienne consiste d'abord à apprendre à parler et ensuite à examiner le mécanisme de la parole. »

Telle est, dans son esprit général, la méthode de Dumarsais pour l'enseignement des langues, et en particulier du latin.

Dans l'application qu'il en fait à cet idiome, il distingue quatre objets principaux : 1° la signification des mots;

2° les inversions ; 3° les ellipses ; 4° les latinismes. Pour la signification des mots, il voudrait qu'on passât la première année à l'apprendre, parce que ce n'est là qu'une étude de mémoire très-convenable aux enfants. On commencerait par les mots qui expriment les choses sensibles ; on passerait ensuite aux autres ; on les ferait écrire : « Les grands maîtres en éducation, dit-il, ont toujours conseillé de faire beaucoup écrire. » Tous les jours, par exemple, il serait copié quelques lignes d'un recueil, où les verbes latins seraient rangés par ordre alphabétique ; et, si l'on avait soin que soir et matin il fût lu ce qui aurait été copié de ce recueil, en peu de temps tous ces verbes seraient appris avec leur signification, et ce serait un grand avantage ; car il ne saurait y avoir de proposition sans un verbe exprimé ou sous-entendu. Rien n'empêcherait qu'en même temps on ne fît remarquer les mots *racines*, et ceux qui de latins deviennent français par l'addition, le retranchement ou le changement de quelques lettres, comme aussi ceux dont la signification est la plus difficile à retenir.

Les inversions sont peut-être ce qui donne le plus de peine aux enfants. La méthode ordinaire rebute les commençants ; on les y oblige à expliquer les auteurs latins avec leurs inversions ; mais pour lui, il retranche la difficulté en faisant expliquer les auteurs latins selon la construction simple et sans aucune inversion : « On ne saurait croire, ajoute-t-il, avec quelle facilité et avec quel goût les enfants expliquent dans cet arrangement ; » tout se réduit pour eux dans ce travail à savoir et par conséquent à retenir la signification des mots. Mais Dumarsais ne nous

dit pas si, par cette méthode, ils apprennent aussi ce qu'ils doivent également savoir, savoir même par dessus tout et dès le début commencer à sentir, je veux dire le mouvement propre de cette langue, l'ordre de ses locutions, ses tours naturels, son génie, en un mot, qui n'est que l'âme exprimée du peuple qui la parle. La grammaire a aussi son spiritualisme, si on me permet le mot, qu'il faut de bonne heure, quelque difficulté qu'on y trouve, et il y en a moins qu'on ne le suppose, rendre familier à l'intelligence des enfants; et le moyen, c'est de leur faire saisir dans une langue ce qui y est avant tout la marque et l'expression même de l'esprit du peuple auquel elle appartient, et représente ses façons particulières de penser et de s'affecter. Peut-être, dans sa préoccupation systématique, Dumarsais ne tient-il pas assez compte de cette sorte de spiritualisme, et y laisse-t-il trop étrangers les enfants qu'il instruit, et pour une fausse simplicité et une facilité apparente leur prépare-t-il par la suite plus d'une sérieuse difficulté. Mais je n'insiste pas sur cette question, qui n'est pas de celles dont j'ai le dessein de m'occuper dans ce mémoire, et je poursuis mon analyse.

En ce qui regarde les ellipses ou les mots sous-entendus, Dumarsais pense qu'il les faut réunir avec les développements ou les suppléments qu'ils demandent, dans un cahier qu'on fera lire avec soin aux enfants, et il justifie en ces termes cette partie de sa méthode: « Si j'ajoutais ces mots de mon propre génie, pour faire une langue selon mes idées, je ne mériterais aucune attention; mais je ne supplée un mot latin dans un passage où il manque, que parce qu'il est exprimé dans un autre tout pareil et

dans le même sens : ainsi j'explique la langue latine par la langue latine, et par conséquent dans les véritables principes. » Cette manière de procéder offre à ses yeux de très-grands avantages : « Elle donne, dit-il, beaucoup de justesse à l'esprit, parce qu'elle accoutume les enfants à mettre de l'ordre et de la netteté dans leurs pensées; il n'y a jamais de propositions tronquées; ils en voient toujours le sujet, le verbe et l'attribut, et toutes les circonstances. » — « Les enfants, poursuit-il, ont grand besoin de simplicité; c'est pourquoi je ne leur présente d'abord le latin que dans sa simplicité naturelle et, pour ainsi dire, dans son enfance, imitant en cela la conduite de l'apôtre : *Lac vobis potum dedi, non escam*. Il y a trois objets principaux qu'on ne doit jamais perdre de vue dans l'éducation des enfants : leur santé, leurs sentiments et leur esprit. Il ne s'agit pas ici des deux premiers; le dernier est le seul qui puisse entrer dans le sujet dont nous parlons. Je sais que les personnes de bon sens et qui auront quelque expérience, conviendront facilement avec moi que de donner un latin suivi, selon l'ordre naturel des pensées, en évitant la torture que donnent à l'esprit les inversions et les mots sous-entendus, est un moyen efficace pour accoutumer l'esprit d'un jeune homme à ne rien concevoir qu'avec netteté et à n'être pas la dupe d'un équivoque. »

Il s'agit, en quatrième lieu, dans sa méthode, des latinismes. Dumarsais est persuadé que toutes ces façons de parler latin s'apprennent facilement par le moyen de la traduction littérale et le supplément des mots sous-entendus. Il ne faut pas craindre, du reste, à cet égard, que la variété qui règne dans ces locutions soit un obstacle à

ce que les enfants les saisissent et les retiennent. Sous cette variété il y a une uniformité qui leur vient promptement en aide. Et, à ce propos, Dumarsais fait une réflexion que je crois bonne à citer, à cause du choix de l'exemple dont il use : « Tous les hommes du monde, dit-il, qui pensent que Dieu a créé le ciel et la terre, regardent Dieu comme agent, et le ciel et la terre comme patient ou terme de l'action de Dieu; voilà l'uniformité. Mais ils se servent de sons différents pour exprimer le nom de Dieu et le nom du ciel et de la terre; ils marquent encore d'une manière différente le rapport sous lequel ils regardent Dieu en cette occasion, et le rapport sous lequel ils considèrent le ciel et la terre; voilà la variété. »

J'ai cité ce passage, auquel j'en pourrais joindre plusieurs autres, tirés de différents écrits de Dumarsais, et dans lesquels la croyance en Dieu est, comme dans celui-ci, familièrement introduite, afin d'appuyer une conjecture sur les opinions religieuses de notre auteur, qui me paraît assez vraisemblable, et lui serait d'ailleurs favorable; ce qui me porte d'autant plus volontiers à la proposer. On a fait de Dumarsais un athée; je le veux bien, sauf preuve toutefois et témoignage certain, et je conviens qu'à consulter tel ouvrage qu'on lui prête, et telle affirmation accréditée sur son compte, il n'y a pas trop à le contester. Mais il y a athée et athée; il y a celui qui l'est au premier chef, avec passion, intolérance, fanatisme et obstination, et celui qui l'est de seconde main en quelque sorte, par imitation, facilité ou faiblesse de caractère, et au fond avec indifférence. Ne serait-ce pas de cette seconde ma-

nière que le serait Dumarsais, fort accommodant en matière d'opinions, par humeur, tour d'esprit facile, et flexible bonhomie? Athée janséniste, l'a-t-on appelé; cela ne signifierait-il pas précisément ce que je viens de dire, un athée mi-parti, un athée qui ne l'est guère, qui est tout près de cesser de l'être, et au fond, comme on dit, n'y tient pas? On voit des gens qui, sans avoir le goût du vin, boivent cependant en compagnie de buveurs, et s'énivrent sans être cependant adonnés à l'ivresse. Ne serait-ce pas ainsi que Dumarsais se serait laissé surprendre à cette mauvaise ivresse qui se nomme l'athéisme? Ne l'aurait-il pas par hasard imitée de ces esprits plus intempérants parmi lesquels il vivait, et dont, sans trop y regarder, et par une complaisance qui, il est vrai, ne l'arrêtait pas, il empruntait les façons de penser et de dire? Et, pour user encore d'une explication du même genre, également tirée des habitudes de la vie familière, ne serait-il pas de ceux qui, selon l'expression commune, hurlent avec les loups, sans pour cela être de leur personne fort dangereux? Loup avec les loups, n'aurait-il pas été mouton, quand rendu à lui-même, à ses premières et propres impressions, il redevenait l'enfant docile et doux de l'Oratoire, l'âme formée à la discipline morale et religieuse de cette école? Je ne sais : il y a un mot de Naigeon qui m'arrête, celui-ci : « Dumarsais, un de nos plus fermes athées. » Mais, d'autre part, pourquoi cette disposition, marquée en plusieurs occasions, à faire intervenir, sans nécessité et sans intérêt, le nom et la notion de Dieu dans ses discours? N'est-ce pas là au moins le signe d'un reste d'implicite croyance? Je l'avoue, j'inclinerais assez à le pen-

ser, parce qu'il y a, avec quelque vraisemblance, équitable bienveillance à le faire.

Quoi qu'il en soit, et pour revenir à la grammaire, Dumarsais conclut, au sujet de sa méthode, qu'il appelle maintenant une routine, en ces termes : « Voilà ce que j'entends par la routine; c'est que, avant de parler de déclinaisons, de conjugaisons, de syntaxe, je les fais connaître par instinct en faisant apprendre des mots latins, quelques phrases, et surtout en expliquant littéralement un latin rangé selon la construction simple et sans aucun mot sous-entendu. »

Telle est, en somme, l'œuvre grammaticale de Dumarsais.

Je n'oublie pas dans cette œuvre ses articles de l'*Encyclopédie*, qui s'y rattachent tous plus ou moins, et qui renferment de précieux détails, mais qui ne répandent aucune lumière nouvelle sur la partie théorique de sa méthode.

Je n'oublie pas non plus son traité des *Tropes*, qui abonde en excellentes définitions et explications, mais toutes relatives à des idées qui ne lui sont pas particulières.

Je m'en tiens à sa *méthode* pour *apprendre la langue latine*, qui lui appartient véritablement, qui est une grande innovation et comme une révolution en grammaire. Or cette révolution, en quoi précisément consiste-t-elle? A substituer un ordre de choses à un autre, celui qui débute par l'usage pour finir par la raison, à celui qui commence par la raison pour aboutir à l'usage. Telle est, du moins, dans son caractère le plus général et sa prétention la plus haute, la tentative de Dumarsais.

Or, j'aurai à cet égard plusieurs observations à présenter.

En premier lieu les règles, telles qu'elles sont enseignées dans les grammaires bien faites, simples, sobres et claires, suivies d'exemples, qui sont comme l'usage en abrégé, mis au service de la raison; ces règles, dis-je, n'ont rien, ce semble, qui répugne si fort à l'esprit de l'enfance et l'embarrasse tellement. La preuve en est l'usage aussi, la longue coutume et l'expérience, qui démontrent assez que, sous la conduite de maîtres habiles et sachant heureusement tempérer une méthode par une autre, des générations d'écoliers peuvent, sans trop de temps ni de peine, apprendre, par ce moyen, passablement le latin. En second lieu, l'usage ou la routine, comme l'appelle Dumarsais, et telle qu'il la propose, est-elle bien, ainsi qu'il le dit, une imitation de la nature? Est-ce bien par l'étude successive des mots, des tours, des ellipses et des idiotismes d'une langue qu'on apprend naturellement cette langue? Est-ce là ce que font les enfants et tous ceux qui ne suivent dans ce travail que les prompts besoins de leur intelligence et l'instinct de leur pensée? Est-ce par une sorte de dictionnaire raisonné qu'ils commencent, par une nomenclature de certaines locutions isolées qu'ils poursuivent, par toute une décomposition de la langue qu'ils veulent se rendre familière qu'en général ils procèdent? Non ; cette langue, ils ne la défont pas pour la refaire; ils ne la résolvent pas en ses éléments pour la remettre ensuite en ordre; mais ils la prennent en bloc, pour ainsi dire, toute composée, tout organisée, toute vivante et tout animée du génie qui lui

est propre. Ils n'y mettent pas la finesse et le faux art qu'on suppose; ils obéissent à quelque chose de plus naturel et de plus simple, à ce sentiment de sociabilité qui les porte à s'assimiler, pour mieux s'unir à eux, les paroles comme les sentiments de ceux avec lesquels ils vivent. Ce n'est donc pas vraiment l'usage, la vraie routine, selon l'expression de Dumarsais, la marche réelle de la nature qu'il retrace dans sa méthode, c'est un artifice, un art à lui, et qui exige tout autant de raison que la méthode ordinaire.

Enfin je ne sais si la méthode de Dumarsais offre plus que l'autre de facilité à l'enfant; mais je crains, si cela est, que ce ne soit une fausse facilité. Elle supprime, en effet, pour lui, mais au détriment de son attention qu'elle n'excite et n'exerce pas assez, une foule de petits problèmes tout à fait à sa portée, et que son esprit se fortifierait et s'instruirait à résoudre. Au lieu de lui laisser le soin de reconnaître par lui-même, dans une suite de phrases, à l'aide des terminaisons, le sujet, le verbe et le régime avec leurs divers accessoires, elle les lui livre tout arrangés, et dans un ordre qui n'est plus celui de la langue qu'il doit apprendre; elle le dispense d'effort, mais aussi d'invention; elle lui épargne l'épreuve, mais ne l'accoutume pas à la lutte; elle lui fait en quelque sorte la vie trop douce au début, sans s'occuper assez de ce qu'elle sera à la fin. L'intelligence de l'enfant doit, comme sa volonté, être traitée avec une juste douceur; mais elle doit l'être aussi avec une sage sévérité, et il faut, pour la meilleure et la plus complète discipline de son esprit, lui ménager, lui mesurer l'obstacle comme le secours. Il se-

rait imprudent et peu paternel à la fois de rendre les études de l'enfant à plaisir laborieuses; mais il ne serait pas beaucoup plus sage de ne songer qu'à en retrancher toute difficulté. L'enfant est de très-bonne heure capable d'autre chose que de mémoire; il l'est, à sa manière, de réflexion et de raison, et ce ne serait ni le bien connaître ni le bien diriger, que de ne pas exiger de lui, dans ce qu'on lui fait apprendre, un certain usage de cette logique instinctive et naturelle qui ne lui demande, au surplus, aucun effort extraordinaire. L'enfant est déjà un homme, qui, dans le monde de la science où il entre par le rudiment, doit dès lors s'y conduire, comme plus tard il sera appelé à le faire d'une manière plus sérieuse, en payant virilement de sa personne. Je ne suis pas grammairien, si ce n'est comme tout le monde; mais j'ai été élève et maître; et de cette double expérience j'ai recueilli ce résultat, que, dans l'étude des langues comme dans toutes les autres, on ne doit pas trop faire pour les enfants, mais beaucoup leur faire faire, beaucoup leur apprendre à faire, et ne pas craindre, pour les mieux former, de les mettre convenablement aux prises avec les difficultés.

Du reste, je ne voudrais pas contester à Dumarsais les succès personnels qu'il a pu obtenir par sa méthode. La méthode du maître est bien pour quelque chose dans son enseignement; mais le maître lui-même y est pour beaucoup plus encore. Sa science propre, son expérience, son zéle et sa patience, l'amour de son métier, et, comment dirai-je? cette charité de l'esprit, qui, comme celle du cœur, a le don de s'ouvrir les âmes, voilà son art véritable, et cet art, Dumarsais a pu l'avoir; il l'a eu et lui a

dû, beaucoup plus certainement qu'à sa méthode elle-même, les heureux fruits dont il se félicite.

Dumarsais a déjà sa singularité grammaticale dans sa *méthode raisonnée pour apprendre la langue latine;* mais il en a une autre, en outre, dans son système d'orthographe pour la langue française, dont je voudrais dire aussi un mot. Voici comment il s'en explique dans un prétendu *errata*, placé à la tête de son traité des *Tropes.* On pourrait aussi consulter à cet égard une *dissertation* de lui *sur la manière d'écrire le mot : français* et les mots analogues : « 1° Mon cher lecteur, avez-vous jamais médité sur l'orthographe? Si vous n'avez point fait de réflexion sur cette partie de la grammaire, si vous n'avez qu'une orthographe de hasard et d'habitude, permettez-moi de vous prier de ne point vous arrêter à la manière dont ce livre est orthographié; vous vous y accoutumerez insensiblement. 2° Êtes-vous partisan de ce que vous appelez l'ancienne orthographe? Prenez donc la peine de mettre des lettres doubles, qui ne se prononcent pas, dans tous les mots que vous trouverez écrits sans doubles lettres. Ainsi, quoique, selon vos principes, il faille avoir égard à l'étymologie d'un mot en l'écrivant, et que tous nos anciens auteurs, tels que Villehardouin, plus proches des sources que nous, écrivent *home* de *homo*, *persone* de *persona*, *honeur* de *honor*, *doner* de *donare*, etc., cependant ajoutez un *m* à *home*, et doublez les autres consonnes, malgré l'étymologie et la prononciation, et donnez le nom de novateurs à ceux qui suivent l'ancienne pratique. Ils vous diront peut-être que des lettres sont des signes, que tout signe doit signifier quelque chose, qu'ainsi une

lettre double, qui ne marque ni l'étymologie ni la prononciation d'un mot, est un signe qui ne signifie rien; n'importe, ajoutez-les toujours, satisfaites vos goûts; je ne veux rien qui vous blesse, et pourvu que vous vous donniez la peine d'entrer dans le sens de mes paroles, vous pouvez faire tout ce qui vous plaira. Mais vous me direz peut-être que je me suis écarté de l'usage présent; mais je vous supplie d'observer : 1° que je n'ai aucune manière d'écrire qui me soit propre, et qui ne soit autorisée par l'exemple de plusieurs auteurs de réputation; 2° que le P. Buffier prétend même que le grand nombre des auteurs suit aujourd'hui la nouvelle orthographe; le P. Sanadon ajoute que ce nombre s'accroît. Ainsi, mon cher lecteur, je conviens que je me suis éloigné de votre usage; mais, selon le P. Buffier et le P. Sanadon, je me conforme à l'usage le plus suivi. »

En confirmation et en conséquence de ce système d'orthographe, toute une partie des œuvres de Dumarsais, toutes celles qui ont rapport à la grammaire et à la rhétorique, sont imprimées selon cette orthographe; les autres le sont selon l'orthographe ordinaire. Ses éditeurs avertissent de ce changement, au moment où ils l'introduisent dans leur publication. Quelle raison en ont-ils? Serait-ce qu'ils ont eu les manuscrits des premières, et qu'ils ne les ont pas eu des autres? Ils ne le disent pas, et nous laissent à cet égard sans aucun renseignement.

Du reste, comme on le pense bien, je ne m'arrêterai pas à discuter cette autre innovation de Dumarsais; je dirai seulement que rien n'est d'un effet plus bizarre que

des phrases d'un tour tout moderne, écrites selon une orthographe ancienne et tout à fait inusitée.

Je parlerai peu de ses articles de l'*Encyclopédie*, précisément parce que ce sont des articles, des morceaux détachés et souvent fort courts, et que, parmi toute cette variété, il serait très-difficile, pour en disserter, d'établir quelque unité.

Je ferai seulement la remarque que, si la liste en était complète, mais elle ne l'est pas et ne s'étend pas au delà de la lettre G, et qu'on prît la peine de les ramener entre eux de l'ordre alphabétique à l'ordre philosophique, on aurait, au moyen de cette recomposition, une sorte de grammaire générale, qui se distinguerait par la justesse des définitions et la clarté des explications. Mais, en l'état même où ils sont, ils ne laissent pas que de témoigner dans l'auteur d'une science approfondie sur nombre de points de grammaire. On y trouve, comme je l'ai déjà dit au mot *figures*, tout le traité des *Tropes*. On y compte, en outre, aux mots *acception*, *accidents*, *adverbes*, *cas*, *concordance*, *conjugaison* et *consonnance*, des morceaux fort estimés des juges compétents, et, entre tous, l'article *abstraction*, comparativement fort étendu, et dans lequel M. de Gérando, dépassant, il est vrai, quelque peu la mesure, se plaît à voir tout un traité de philosophie. Ce n'est rien de tel; mais c'est un très-clair abrégé de la théorie des idées d'après le P. Buffier, que Dumarsais cite, au reste, et dont il s'appuie à titre d'autorité.

Quant aux quelques autres rares points de philosophie qu'il y touche, c'est, par exemple, cet endroit où il dit que l'être universel est l'assemblage de tous les êtres, ce qui ne

s'accorde guère avec celui-ci, où il dit également, d'après Cicéron, « qu'il n'y a rien de plus beau que le monde, ni rien qui soit au-dessus de l'architecte qui en est l'auteur, » et avec celui dans lequel on lit ces mots : « Les êtres réels qui nous environnent sont menés et gouvernés d'une manière qui n'est connue que de Dieu seul, et selon les lois qu'il lui a plu d'établir, lorsqu'il a créé l'univers. Ainsi Dieu est un terme réel; mais *nature* n'est qu'un terme métaphysique. » Que penser, par conséquent, de ces textes, rapprochés entre eux, et de celui en outre que j'ai donné plus haut, touchant la doctrine de Dumarsais sur Dieu? Y voir une négation à cause de cette expression : l'*être universel est l'assemblage de tous les êtres!* Elle y prête sans doute; cependant, en pareille matière, je répugnerais à condamner pour si peu. Mais, d'autre part, prendre les passages que j'ai joints à celui-là pour une explicite affirmation et une sorte de profession de foi, serait peut-être aller trop loin et trop donner à la faveur. Le plus sage est, ce me semble, de ne pas attacher grande importance à ces locutions qui, dans le lieu où elles se trouvent, ont le caractère de l'explication grammaticale plutôt que celui de la dissertation; à moins qu'on ne préfère l'interprétation de Naigeon, à savoir que Dumarsais avait, comme la plupart de ceux qui pensaient comme lui, une doctrine publique et une doctrine secrète, et qu'ici, comme dans sa *Logique*, il admettait pour la forme ce qu'au fond il niait.

Mais le plus sûr est encore de reconnaître que ni dans ses articles de l'*Encyclopédie*, ni dans aucun des ouvrages que nous avons examinés jusqu'ici, à proprement

parler, Dumarsais ne philosophe, et qu'il y discourt de grammaire et non de métaphysique.

Où il commence plus précisément, quoique encore assez peu explicitement, à aborder les questions de ce dernier ordre, c'est dans sa *Logique*. Or, qu'y a-t-il dans sa *Logique* qui marque un peu expressément ses sentiments philosophiques? Dans des espèces de prolégomènes où se trouve une esquisse abrégée de psychologie, voici ce qu'on lit : « L'âme, c'est-à-dire cette substance qui pense en nous, qui aperçoit, qui veut, qui sent, ne nous est connue que par le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées, de nos perceptions, de nos volontés et de nos sentiments; ainsi elle ne nous est pas connue en elle-même, mais seulement dans ses propriétés, et, si nous la distinguons du corps, de la même distinction qu'il y a entre une substance et une autre, et non de la distinction qu'il y a entre une substance et ses propriétés, c'est à la foi que nous le devons. » Il y a cependant une preuve de la distinction de l'âme et du corps, due aux lumières de la raison, dont il faut tenir compte ; c'est celle-ci, poursuit Dumarsais : « Un être est distingué d'un autre, quand l'idée que nous avons de l'un est différente de celle que nous avons de l'autre, et surtout lorsque l'une est incompatible avec l'autre. Or l'idée que nous avons de l'étendue renferme l'idée de parties, de longueur, de largeur et de profondeur, et elle exclut celle de pensée et de sentiment; donc ce qui est étendu est distingué de ce qui pense... Ainsi l'âme étant tout l'être qui pense, n'est pas l'être qui est étendu ; et le corps étant l'être qui est étendu, n'est pas l'être qui pense. »

Tel est l'espèce de spiritualisme que professe ici Dumarsais, et qui, quoiqu'il rappelle un des points les plus déterminés de la philosophie de Descartes, ne l'engage pas pour cela à la doctrine cartésienne; car de ce qu'il en admet il ne tire rien sur l'âme elle-même, sa condition et sa destinée; rien sur Dieu, son être et ses perfections; et Naigeon a tort de s'alarmer de cette démarche de Dumarsais; elle ne le mène pas bien loin et ne fait pas grand dommage à sa doctrine exotérique. Si Naigeon conserve d'ailleurs quelques scrupules sur la manière dont ce dogme de la théologie chrétienne, comme il l'appelle, et qu'il trouve d'une absurdité si démontrée, est pris par Dumarsais, il n'a, pour les lever, qu'à consulter l'*Analyse de la religion chrétienne* par le même, et il sera édifié sur son respect, même exotérique ou extérieur, pour les dogmes chrétiens, quels qu'ils soient.

Mais j'arrive à l'écrit le plus explicitement philosophique de Dumarsais; il est même intitulé: *Le Philosophe.*

Voici d'abord ce qu'en dit Naigeon, en le publiant dans l'*Encyclopédie méthodique*, après l'avoir une première fois donné dans son *Recueil philosophique* : « Ceux qui savent que Dumarsais a été un des athées les plus fermes et les plus hardis qu'il y ait jamais eu, seront sans doute étonnés de le voir consacrer ici (dans sa *Logique*) deux dogmes de la théologie chrétienne (l'un est celui de l'âme, l'autre celui des anges), dont l'absurdité est également démontrée; mais il faut se souvenir que ce philosophe avait, comme tous ceux qui pensent à peu près comme lui sur ces matières, une doctrine publique et une doctrine secrète. Plusieurs passages de sa *Logique* sont écrits dans

les principes de sa philosophie exotérique, et le traité qu'il a intitulé : *Le Philosophe*, petit ouvrage excellent et trop peu connu, est dans ceux de sa doctrine exotérique. » Il ajoute ensuite, en forme d'avertissement, en tête de cet opuscule, et afin d'en établir l'authenticité : « La dissertation suivante est, en général, assez peu connue; la plupart même de ceux qui l'ont lue ignorent que Dumarsais en est l'auteur. Il la donna à un libraire, nommé *Piger*, qui la fit imprimer en 1743, dans un recueil intitulé : *Nouvelle liberté de penser.* Cette édition, qui est la première, sans être très-correcte, n'est point néanmoins aussi fautive que le sont ordinairement les livres imprimés furtivement et dans des caves ou des greniers, comme on y était obligé, sous ce régime oppressif et destructeur, que tant de vils esclaves, étrangers à tous les sentiments honnêtes, n'ont pas honte de regretter.

« Un anonyme a tiré de cette dissertation la matière d'un article, qu'on trouve dans l'ancienne *Encyclopédie* au mot *philosophe;* mais cet extrait est très-infidèle et très-mal fait. L'auteur a souvent substitué ses propres pensées à celles de Dumarsais, et ce contraste est si frappant, si prononcé, que les moins clairvoyants même peuvent l'observer. On peut dire que cet anonyme, que personne ne sera tenté de deviner, a trouvé le rare secret de faire lire sans plaisir, sans intérêt et sans utilité, un des plus excellents morceaux de philosophie qu'on puisse citer dans notre langue et dans toutes celles que nous connaissons. C'est partout la voix d'une raison perfectionnée et dans toute sa force. Je dirai, à cette occasion, que, me promenant un jour avec d'Alembert, je lui parlai de cette

dissertation et lui témoignai ma surprise du silence qu'il avait gardé sur cet écrit, dont l'analyse aurait beaucoup ajouté à a réputation du philosophe qu'il avait d'ailleurs si dignement loué. Il m'avoua franchement qu'il n'avait aucune connaissance de cet écrit[1], et me pria de le lui faire lire. Je le lui envoyai, et, en me le rendant, il me dit avec ce petit mouvement d'enthousiasme que les belles choses excitaient en lui : Mon ami, c'est un ouvrage d'or, *opus aureum;* c'est l'expression même dont il se servit. Il m'en a souvent parlé et toujours avec le même éloge. Je ne pense pas que des lecteurs instruits puissent être sur ce point d'un avis différent; car il s'agit ici de vérités sensibles, et dont le simple énoncé porte dans un esprit droit l'évidence et la persuasion; on va en juger. »

On va en juger, en effet, dirai-je aussi à mon tour, par l'analyse, mêlée de nombreuses citations que j'en vais donner.

« Il n'y a rien, ainsi commence l'auteur, qui coûte moins à acquérir aujourd'hui que le nom de philosophe; une vie obscure et retirée, quelques dehors de sagesse avec un peu de lecture, suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter. D'autres, qui ont eu la force de se défaire des préjugés de l'éducation en matière de religion, se regardent comme les seuls philosophes. Quelques lumières naturelles de raison, quelques observations sur l'esprit et le cœur humain, leur ont fait croire que nul être suprême n'exige le culte des hommes, que

1. Il ne paraît pas avoir eu davantage connaissance de l'*Analyse de la religion chrétienne,* au sujet de laquelle Voltaire lui écrit plusieurs fois; ce que ne fait pas au reste remarquer Naigeon.

la multiplicité des religions, leur contrariété, les différents changements qui arrivent à chacune, sont une preuve sensible qu'il n'y en a jamais eu de révélées, et que la religion n'est qu'une passion humaine, comme l'amour, fille de l'admiration, de la crainte et de l'espérance; mais ils en sont demeurés à cette seule spéculation, et c'en est assez aujourd'hui pour être reconnu philosophe par un grand nombre de personnes. Mais on doit avoir une idée plus juste et plus vaste du philosophe, et voici le caractère que nous lui donnerons : le philosophe est une machine humaine comme un autre homme ; mais c'est une machine qui, par sa construction mécanique, réfléchit sur ses mouvements... c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, elle-même. » Et afin qu'on ne doute pas de la manière dont il l'entend, voici un autre passage où s'explique son opinion sur l'homme en général et par conséquent sur le philosophe : « L'air seul est capable de son, le feu seul peut exciter la chaleur, les yeux seuls peuvent voir, les seules oreilles peuvent entendre, la seule substance du cerveau est susceptible de penser; » le philosophe est donc bien positivement une machine comme une autre, qui seulement a ceci de particulier, que « se montant elle-même, elle a pour fonction propre le raisonnement et la réflexion, ce qui le rend d'autant plus jaloux (poursuit l'auteur, sans trop s'inquiéter de la contradiction dans laquelle il tombe), de tout ce qui s'appelle honneur et probité : au point même que c'est là son unique religion, la société étant la seule divinité qu'il reconnaisse sur la terre. » Et, comme si, même en cette religion, il fallait quelque chose de l'autre, l'auteur ajoute : « La raison

est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien; la grâce détermine le chrétien à agir volontairement, la raison détermine le philosophe, sans lui ôter le goût du volontaire. »

Nous ne sommes pas encore très-avancés dans l'analyse du *Philosophe*, et cependant nous y avons déjà trouvé tous les éléments essentiels de la doctrine qu'il renferme; tout y est en apparence fort modéré; point de passion ni de déclamation, rien qui ressemble à certains propos fort peu contenus de quelques-uns des disciples de la même école; une certaine précision, une certaine finesse de termes et le ton du raisonnement et de la dissertation, voilà ce qu'on y trouve dans la forme; mais au fond tout y est : négation de la spiritualité, négation de la liberté, négation de la divinité. C'est bien déjà là l'*Opus aureum* que goûte si fort Naigeon; et la suite ne démentira pas, elle développera bien pultôt et confirmera cet assez clair commencement.

Tout en continuant, en effet, son explication du philosophe, « qui marche dans les ténèbres, précédé d'un flambleau, tandis que les autres hommes y marchent guidés par leurs seules passions, » l'auteur nous le montre « persuadé que toutes nos connaissances viennent des sens; que nous ne nous faisons des règles que sur l'uniformité des impressions sensibles; que nous sommes au bout de nos lumières quand les sens ne nous en fournissent plus; que, par conséquent, la source de toutes nos idées est entièrement hors de nous, et que c'est là qu'il doit borner toute sa recherche et toute sa science, parce que là sont la certitude et la limite des connaissances humaines. »

Si donc il a la prétention de se connaître lui-même, il doit savoir « que, comme l'œil ne peut se voir, il ne peut pas davantage recevoir des impressions extérieures du dedans de lui-même et acquérir par conséquent une véritable connaissance de son être ; mais cette pensée n'a rien d'affligeant pour lui, parce qu'il se prend lui-même, tel qu'il est, et non tel qu'il semble à son imagination qu'il pourrait être, composé, par exemple, de deux substances opposées, chose que son ignorance est une raison pour lui de ne pas décider. »

Et « comme il ne se connaît pas parfaitement, il dit qu'il ne connaît pas comment il pense ; mais, comme il sent qu'il pense si dépendamment de tout lui-même, il reconnaît que sa substance est capable de penser de la même manière qu'elle est capable d'entendre et de voir. La pensée lui paraît dans l'homme une sensation, comme la vue et l'ouïe, dépendant également d'une condition organique. »

On le voit, ce n'est pas là une doctrine qui, à mesure qu'elle va s'expliquant, se diminue, s'atténue, se fait petite pour mieux passer ; elle s'accuse au contraire davantage, se marque et se détermine de plus en plus, et, au point où nous l'avons conduite, c'est bien le sensualisme tout entier, principe et conséquences compris, que nous y voyons. Seulement tout y est toujours proposé avec une certaine mesure, et à la manière de d'Alembert plutôt que de Diderot, de d'Holbach ou de Naigeon ; ce qui, pour le remarquer d'avance, s'accorde assez mal avec le caractère général et le ton de l'*Essai sur les préjugés*, qu'on a cependant tenté d'attribuer à Dumarsais.

A ce fond de doctrine l'auteur joint, pour en orner son *Philosophe*, certaines qualités de l'esprit qui le distinguent également : « Le monde, dit-il, est plein de personnes d'esprit et de beaucoup d'esprit, qui jugent toujours et toujours devinent; car c'est deviner que de juger sans sentir qu'on a un motif propre de jugement. Mais le philosophe juge sans deviner ; il tient non pas à juger, mais à bien juger, sauf à s'abstenir quand il y a lieu, quand il n'y a pas de raison de juger. Dans cette disposition, il attache moins de prix à *l'esprit*, qui est un prompt assemblage d'idées qu'on est souvent étonné de voir unies, qu'à la *justesse d'esprit*, qui consiste à discerner l'étendue précise et l'exacte liaison des idées. Ajoutez-y la souplesse et la netteté, et ce sera pour lui tout l'esprit philosophique, qui est un esprit d'observation et de justesse, rapportant tout à ses véritables principes. »

Mais si c'est là le philosophe au point de vue intellectuel et spéculatif, ce ne l'est pas encore au point de vue moral et pratique, et il reste toute une face de son vrai caractère à exprimer.

C'est ce que l'auteur essaie dans ce qui suit.

« L'homme n'est pas fait, dit-il, pour vivre seul, mais en société. Les nécessités de la vie, ses besoins, la recherche de son bien-être l'y engagent. La raison exige donc de lui qu'il étudie, qu'il connaisse, qu'il travaille à acquérir les qualités sociables. C'est cependant ce qu'il n'essaie pas toujours; il néglige trop souvent ces idées de pratique, qui assureraient son bonheur et sa paix, pour de vaines spéculations, qui produisent la discorde, témoin les hérésies. Tantôt il s'est agi du nombre des personnes de la tri-

nité et de leur émanation ; tantôt du nombre des sacrements et de leur vérité ; tantôt de la nature et de la force de la grâce. Que de guerres et de troubles pour des chimères ! Le peuple philosophe est sujet aux mêmes visions. Que de disputes frivoles dans les écoles ! Que de livres sur de vaines questions ! Un mot en déciderait ; on ferait voir qu'elles sont insolubles. » Insolubles ! lesquelles ? vraisemblablement, si nous entrons bien dans la pensée de l'auteur, celles de Dieu et de l'âme, celles du bien et de la liberté, celles de la Providence et de son action, celles de ses communications avec l'humanité, celles de ses dons et de leurs fruits. Chimères donc et vanités que tout cela ; chimères que la philosophie ; car c'est bien la philosophie, le plus vrai de la philosophie, qu'il rejette au nom du sensualisme ; chimères encore que le christianisme, qu'il ne souffre, ne comprend ni ne sent pas mieux. Et pour quelles réalités, pour quelles prétendues vérités, toutes ces soi-disant vanités mises à l'écart et négligées ? Pour la matière et le mouvement, la nécessité et ses hasards, un présent sans avenir, une carrière sans but, un pur néant au fond, et la plus déplorable des chimères.

Mais le philosophe de notre auteur, ou, si l'on aime mieux, notre auteur lui-même, car c'est bien de lui qu'il parle en dissertant du personnage qu'il décrit, est de bonne composition et se contente de peu. Ce monde-ci lui suffit, la nature le satisfait, il se borne à jouir en sage des biens qu'elle lui procure, et, pourvu qu'il trouve du plaisir parmi ses semblables, il n'en demande pas davantage. L'humanité est son tout : « La société est, pour ainsi dire, la seule divinité qu'il reconnaisse sur la terre ; il l'encense et l'ho-

nore par la probité et par une attention exacte à ses devoirs : la probité et l'honneur, c'est là son unique religion ; » religion au reste qui lui coûte peu, vertus qui ne lui sont pas fort difficiles, « car elles entrent autant, comme dit l'auteur, dans sa constitution mécanique que les lumières de l'esprit ; » affaire d'instinct, affaire de sensation, pur mécanisme humain, et, pour qu'on ne s'y trompe pas, il a soin d'ajouter que ce qui fait l'honnête homme, ce n'est point d'agir par amour ou par haine, par espérance ou par crainte, c'est d'agir par esprit d'ordre ou par raison, ce qui est un effet du tempérament du philosophe. Il n'en est pas ainsi du dévot : « Le dévot, dit-il, n'est honnête homme que par passion; or les passions n'ont rien d'assuré. » — « La religion est si peu proportionnée à l'humanité, que le juste fait des infidélités à Dieu plusieurs fois par jour. Les fréquentes confessions des plus pieux nous font voir dans leur cœur, selon leur manière de penser, une continuelle vicissitude de bien et de mal. Or, quand on est si souvent infidèle à Dieu, on se dispose insensiblement à l'être aux hommes. » — « La religion ne retient les hommes que par un avenir que l'amour-propre fait toujours regarder dans un point de vue fort éloigné. Aussi son frein est-il bien faible. » — « La nature (entendez la chair) est plus forte, et, jalouse de ses droits, se tire souvent des chaînes où l'aveugle superstition veut follement la contenir; mais le philosophe en sait jouir en la réglant par la raison. » — « Notre sage, ajoute l'auteur, qui, en n'espérant et ne craignant rien après la mort, semble perdre un motif de plus d'être honnête homme pendant la vie, y gagne de la consis-

tance, pour ainsi dire, et de la vivacité dans le motif qui le fait agir, motif d'autant plus fort qu'il est humain et naturel : être content de soi-même, en suivant les règles de la probité ; motif que le superstitieux ne suit qu'imparfaitement, car tout ce qu'il a de bien en lui, il l'attribue à la grâce. » Mais la grâce, répondrai-je à mon tour, ne vaut-elle pas pour le moins le tempérament du philosophe, qui est sa grâce à lui, qu'il tire de la matière comme un mouvement, au lieu de la devoir à Dieu comme un don d'amour? Cependant n'insistons pas sur ce point, non plus que sur plusieurs autres qui viennent de nous passer sous les yeux. Le défaut de la science de l'homme, par suite de celui de la science de Dieu, y est trop marqué pour qu'il soit besoin de le démontrer. Que dire, en effet, par exemple, de ce prétendu argument, tiré contre la religion comme peu proportionnée à l'humanité, des infidélités que le juste fait à Dieu plusieurs fois par jour? Comme si ce n'était pas, au contraire, sa vertu et sa force, sa parfaite convenance avec la nature humaine, son moyen de l'élever et de la purifier, que d'exiger d'elle la justice, mais de ne pas s'en contenter, parce que ce n'est pas encore une entière fidélité à Dieu, et de lui demander la sainteté comme achèvement de l'honnêteté ! C'est bien mal connaître l'homme et en bien mal espérer, que de supposer qu'on ménage mieux, qu'on traite mieux sa faiblesse, en l'abandonnant à ses pentes avec la plus molle indulgence, pour ne pas dire indifférence, qu'en la contenant, qu'en la redressant, qu'en la tournant au bien, avec une fermeté de règle qui est aussi de la bonté. De quel côté est la meilleure et la plus sage conduite ? De quel côté le plus

profond et le plus pur amour, la plus juste estime et la plus vraie science de l'homme? Et puis il semble qu'en l'absence de la religion on ait son moyen à soi, son secret, son système pour faire que le juste ne soit pas infidèle à Dieu plusieurs fois par jour. Mais je crains bien qu'au fond de cette soi-disant plus efficace discipline ne soit une négation, que, pour supprimer la faute, on n'en supprime l'objet, et qu'en vue de l'innocence de l'homme on ne soit un peu trop disposé à faire bon marché de Dieu. On n'est sujet, en effet, à faillir contre Dieu que parce qu'il y a Dieu. Dieu de moins, le péché l'est aussi. Est-ce là ce que l'on veut et ce qu'il faut à l'humanité? Que dire également de la prétention de soutenir que les motifs humains gagnent en force et en vivacité à être séparés des motifs divins, et que ce monde, privé de l'autre, en est d'autant meilleur, n'en est que mieux purgé de toutes ces vaines chimères d'un avenir mensonger qu'on voudrait y rattacher? Enfin que penser du grief, fait au chrétien, d'attribuer à la grâce tout ce qu'il y a de bon en lui? L'homme n'a-t-il pas assez d'orgueil pour qu'il lui soit bon d'avoir un peu d'humilité, et est-ce un si grand mal de compter pour un peu plus Dieu que soi-même dans les perfections de son être?

Mais revenons au philosophe de notre auteur. Il le veut sans passions ou du moins avec les seules passions qui sont réglées par la raison. Or cette règle, quelle est-elle? « L'intérêt et un intérêt présent et réel, » qu'il faut bien distinguer de celui qu'on place dans un avenir mensonger, mobile, du reste, que l'auteur croit très-suffisant pour engager le philosophe à être honnête : « Séparez, en effet, dit-il,

un moment le philosophe de l'honnête homme; que lui reste-t-il? La société civile, son unique Dieu, l'abandonne; le voilà privé des plus douces satisfactions de la vie, le voilà banni sans retour du commerce des honnêtes gens. Ainsi il lui importe plus qu'au reste des hommes de disposer ses ressorts à ne produire que des effets conformes à l'idée de l'honnête homme. Ne craignez pas que, parce que personne n'a les yeux sur lui, il s'abandonne à un acte contraire à la probité; non, cet acte n'est pas conforme à la disposition mécanique du sage; il est pétri, pour ainsi dire, avec le levain de l'ordre et de la règle. » — « Il est comme une corde d'instrument de musique, montée sur un certain ton, qui n'en saurait produire un contraire; il ne peut se détonner (*sic*) et se désaccorder lui-même. » C'est ainsi que l'idée du malhonnête homme est aussi opposée à l'idée du philosophe, que l'est l'idée du stupide « ou du sot qui n'a pas assez d'étoffe pour être bon. »

« Le philosophe est donc un homme qui agit par raison, et qui joint à un esprit de réflexion des mœurs et des qualités sociales. » Par où l'on voit combien, en même temps que du superstitieux et du sot, il diffère du sage insensé des stoïciens : « Ce sage était un fantôme; lui, il est un homme; l'un rougissait de l'humanité, l'autre s'en fait gloire; celui-ci veut mettre les passions à profit, celui-là les méprise, et il ne sent pas qu'elles lient les hommes entre eux et que c'est un doux plaisir que cette liaison. » Le philosophe de notre auteur diffère également de ces indolents « qui, livrés à une méditation paresseuse, négligent le soin de leurs affaires temporelles et de tout ce qui s'appelle fortune. Le vrai philosophe n'est pas tour-

menté par l'ambition; mais il veut avoir les douces commodités de la vie; il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu, nécessaire à un honnête homme, et par lequel seul on est heureux; c'est le fond des bienséances et des agréments. La pauvreté nous prive du bien-être qui est le paradis du philosophe. Elle bannit loin de nous toutes les délicatesses sensibles et nous éloigne du commerce des honnêtes gens. » — « A la vérité, poursuit l'auteur, qui semble bien ici Dumarsais lui-même, parlant par expérience des inconvénients de la pauvreté, nous n'estimons pas moins le philosophe pour être pauvre; mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille pas à se tirer de sa misère; ce n'est pas que nous craignions qu'il nous soit à charge; mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu. La plupart des hommes qui se font une fausse idée du philosophe s'imaginent que le plus exact nécessaire lui suffit; ce sont les faux philosophes qui ont fait naître ce préjugé par leur indolence et leurs maximes éblouissantes. » Et l'auteur, qui, dit-il, ne veut pas faire un livre, en continuant à relever quelques autres préjugés ordinaires au peuple philosophe, s'arrête ici et termine par cette réflexion : « Délivrés de quelques préjugés (le peuple philosophe) dont les libertins mêmes sentent le faible, et qui ne dominent guère aujourd'hui que sur le peuple et les ignorants, ils croient avoir tout fait; mais, s'ils ont travaillé sur l'esprit, qu'ils se souviennent qu'ils ont encore bien de l'ouvrage sur ce qu'on appelle le cœur et la science des égards. » La science des égards, voilà encore un mot qui trahirait Dumarsais, auquel le monde et les philosophes eux-mêmes pouvaient

bien paraître avoir ignoré ou n'avoir pas assez pratiqué cette science envers lui.

Tel est le philosophe de Dumarsais.

Je ne crois pas que, si Platon et Aristote eussent fait aussi le leur, ils lui eussent précisément donné le même caractère. L'un l'eût sans doute formé un peu plus pour l'idéal, l'autre pour la vie de la pure spéculation; ils l'eussent placé dans une région plus élevée de la pensée. Descartes aussi l'aurait voulu d'une plus mâle science, et Leibnitz d'une plus vaste et plus forte ambition. Celui de Dumarsais, mieux fait à son image et à sa mesure, n'est guère que le sage d'un sensualisme modéré, avec la société pour Dieu, l'humanité pour vertu, et le bien-être pour paradis; ce sont ses termes mêmes que je rappelle. Ce n'est un héros en aucun sens; c'est plutôt le contraire, et comment dirai-je? un bonhomme, un peu mécanique, on sait le mot, plus machine que volonté, mais qui, dans son instinct de paix et sa facile et douce humeur, sans avoir jamais ce qu'il faut pour imposer le respect, ne manque cependant pas tout à fait d'un certain agrément, de ce charme de l'honnête homme, auquel contribuent, en une convenable proportion, la modération, la bienveillance, des mœurs polies et douces, et de certaines lumières. Voilà, je le répète, le philosophe de Dumarsais; il pouvait difficilement en tracer une autre image.

Arrivons maintenant à l'*Essai sur les préjugés*.

Et d'abord, cet ouvrage est-il de Dumarsais?

Les éditeurs de ses œuvres complètes, publiées en 1797, Durosal et Millon, n'hésitent pas à l'affirmer. Ils disent à ce sujet que l'auteur de *Mélanie*, depuis qu'il est

descendu au rôle d'imposteur, ne cesse d'assurer que Dumarsais n'a pas vomi de pareils blasphèmes, et en même temps ils mettent en tête de l'*Essai* une lettre de Dumarsais à M. D. L. H., qu'un autre éditeur, Daube, déclare être adressée à La Harpe, de laquelle il résulterait que ce dernier savait directement de l'auteur lui-même qu'il avait composé ce livre. Or cette lettre est-elle authentique? Les éditeurs le croient, puisqu'ils la donnent sans témoigner aucun doute à cet égard; mais ils n'en produisent pas de preuves, et j'avoue que, pour mon compte, j'en aurais grand besoin; car, d'une part, il y a à leur opposer ce démenti de La Harpe, qu'ils infirment, il est vrai, en le qualifiant d'imposture, et, de l'autre, on lit ces mots dans la lettre dont il est question : « Vous avez paru désirer, mon cher ami, que je donnasse plus d'étendue à ma dissertation du *Philosophe*, et c'est pour me conformer à ce désir que j'ai entrepris cet ouvrage, dont je rends votre amitié dépositaire. » Or, en premier lieu, je ne sache pas que Dumarsais ait été en de tels termes avec La Harpe, qu'il l'ait pris pour confident et dépositaire de son œuvre, de préférence à d'autres amis, d'Alembert ou Naigeon, par exemple, avec lesquels il paraît avoir été plus étroitement lié. Mais en second lieu et surtout je ne m'expliquerais pas comment il aurait pu dire que l'*Essai* n'est en quelque sorte que le *Philosophe* développé; car, de l'un à l'autre, il n'y a rien de commun, ni le dessein général, ni la disposition, ni l'élocution, ni même le ton; rien, en un mot, sinon certains sentiments philosophiques trop vagues pour constituer entre les deux ouvrages une identité d'origine.

Les éditeurs des *Œuvres complètes* de Dumarsais, après avoir rapporté les paroles de La Harpe, citées plus haut, et pour les combattre, disent que « ni le roi de Prusse, qui s'est déshonoré (c'est leur expression et je la leur laisse) en réfutant l'*Essai sur les préjugés*, ni l'abbé Bergier, qui s'est montré bien digne de sa profession criminelle (c'est toujours leur langage) en imitant le roi de Prusse, ni Fréron, qui, en fait de religion, valait certainement un monarque et un prêtre, n'ont jamais tenté d'enlever à Dumarsais une propriété qu'ils savaient lui appartenir légitimement. » Or, pour me borner à Frédéric et à l'abbé Bergier, qui seuls s'expriment à cet égard avec quelque précision, voici, après vérification, et on jugera sans doute que la vérification n'était pas inutile, ce qu'en dit le premier : « Il y a de l'injustice à prétendre que les princes soient sans défaut, quand on ne l'est pas soi-même. Quel art y a-t-il à dire : un tel est fainéant, avare, prodigue ou débauché? Pas plus qu'à lire, en se promenant dans une ville, les enseignes des maisons. Un philosophe doit savoir que la nature des choses ne change jamais, et ne s'amusera pas à reprocher à un chêne de ne point porter de pommes, à un âne de ne point avoir les ailes d'un aigle, à un esturgeon de ne point avoir les cornes d'un taureau; il n'exagérera point les maux réels, mais difficiles à réparer; il n'ira pas crier : tout est mal, sans dire comment tout pourrait être bien.......... C'est ainsi que pensait le *pacifique Dumarsais*, auquel on fait composer, deux ans après qu'il est mort et enterré, un libelle, dont le véritable auteur ne peut être qu'un écolier, aussi novice dans le monde qu'étourdi. » Je le demande : y a-t-il rien là qui ressemble

de la part de Frédéric à une affirmation attribuant à Dumarsais l'*Essai sur les préjugés?* Et quant à l'abbé Bergier, dans l'*avertissement* qui précède sa *Réfutation du Système de la Nature*, il dit simplement : « Le *Système de la Nature* n'est pour la plus grande part qu'une copie et qu'une répétition de la *Contagion sacrée*, publiée sous le nom de Tranchard, et de l'*Essai sur les préjugés*, attribué à Dumarsais. » Il ne dit rien de plus; et, par conséquent, il ne discute ni ne décide la question de savoir si cet ouvrage appartient ou non à Dumarsais; il se contente de mentionner le bruit qui court à cet égard, et ne semble pas y attacher plus d'importance qu'à celui qui met la *Contagion sacrée* sous le nom de Tranchard.

Dans une édition particulière de l'*Essai*, à la date de 1822, il y a, outre un *discours préliminaire*, un *Précis historique* sur Dumarsais, d'un M. Daube, qui contient ces mots : l'*Essai sur les préjugés* parut d'abord en 1750, dans un recueil intitulé : *Nouvelle liberté de penser*, sous le titre de dissertation du *Philosophe*. Il fut imprimé en 1760, après la mort de l'auteur, sous le nom qu'il porte actuellement, avec des augmentations considérables. » Or, sans compter ce qu'il y a d'inexact à dire, comme je l'ai déjà fait remarquer, que l'*Essai* n'est en quelque sorte qu'une nouvelle édition du philosophe augmentée, comment Naigeon, qui connaissait bien Dumarsais et ses œuvres, et qui, après avoir une première fois publié, dans le *Recueil philosophique*, la dissertation du *Philosophe*, la publiait de nouveau dans l'*Encyclopédie méthodique*, n'aurait-il pas mentionné l'*Essai* et ne l'aurait-il pas donné à la place du *Philosophe*, dont il aurait été le

thème développé et sans doute perfectionné? Comment d'Alembert, de son côté, qui ne connaissait pas moins bien Dumarsais, n'en aurait-il rien dit dans l'*Éloge* qu'il lui a consacré? Ce sont là, on en conviendra, bien des motifs de douter, ou plutôt de nier. Mais il y en a un que j'ai déjà touché et sur lequel je crois devoir revenir, parce que, selon moi, il domine tous les autres: il se tire du caractère même et du ton de l'ouvrage.

Voltaire dit de Dumarsais, à propos d'un écrit qu'il croit de lui, quoiqu'on l'attribue à Saint-Évremond, l'*Analyse de la religion chrétienne*: « Dumarsais n'était bon grammairien que parce qu'il avait dans l'esprit une dialectique très-profonde et très-nette. » Je n'en veux pas davantage pour affirmer qu'il n'est pas l'auteur de l'*Essai sur les préjugés*; car ce livre n'est ni d'un bon grammairien ni d'un dialecticien profond et net; il est d'un déclamateur qui écrit sans exactitude et raisonne sans rigueur, et dont la verbeuse emphase donne beaucoup plus l'idée d'une vague et diffuse élocution, appliquée à certains lieux-communs philosophiques, que d'une discussion quelque peu régulière et serrée. Rien ne ressemble moins dans la forme aux autres productions de Dumarsais, à l'*Analyse de la religion chrétienne*, si l'on veut, mais plus particulièrement à celles qui sont les plus avérées, comme sa *Méthode raisonnée*, son traité des *Tropes* et sa logique; bien plus, rien ne ressemble moins au *Philosophe* lui-même, dont on prétend cependant que l'*Essai* est issu; et quand de l'un à l'autre il y aurait, comme, en effet, il y a une certaine parenté de doctrine, la différence même des traits sous lesquels cette parenté se montre prouverait, leur diversité

d'origine : ce ne sont pas là les enfants d'un même père; ils sont de la même tribu, d'accord, mais non de la même famille; l'un appartient à celle des raisonneurs, l'autre à celle des rhéteurs, et, si je voulais ici marquer ma pensée par des noms propres, je dirais que, comme l'un procède très-probablement de Dumarsais, l'autre non moins probablement provient de d'Holbach. Tout l'esprit de Dumarsais répugne à cette paternité, qu'on tente en vain de lui imposer, et son tempérament, son humeur, ne s'y opposent pas moins. On ne parle de lui qu'en ces termes : le sage, le pacifique, le modeste Dumarsais. Tel qu'on nous le représente de sa personne, dans sa vie, dans ses rapports avec les puissants du monde, il s'était de bonne heure accoutumé à la soumission, à la réserve, à la tranquillité : il pouvait bien dans le privé et parmi des amis, qui ne le gênaient ni ne se gênaient guère, alors que sa bonhomie était parfaitement à l'aise, s'émanciper et s'échapper en quelques téméraires propos; mais, en public et en face, s'attaquer dans une longue et véhémente diatribe aux deux grands pouvoirs de ce monde, aux prêtres et aux rois, c'eût été de sa part une invraisemblable audace. Frédéric ne s'y trompe pas, et, quand tout philosophe qu'il est, mais philosophe sur le trône, et roi même avant tout, il cède au ressentiment de l'insulte qu'il reçoit en commnn avec tous les chefs des sociétés, de cette prédication de haine et de révolte, ce n'est certainement pas au pacifique Dumarsais qu'il s'en prend, c'est plutôt à quelqu'un comme l'auteur du *Système de la Nature*, qu'il a déjà rencontré sur son chemin et vertement tancé.

Enfin il n'y a pas jusqu'à la date de l'*Essai sur les pré-*

jugés, et, par conséquent, à l'âge de Dumarsais, au moment où il l'aurait composé, qui ne s'opposent à ce qu'on puisse le lui attribuer légitimement. Car, puisqu'on le fait sortir du *Philosophe*, et par là même lui succéder, ce devrait être de 1750, année de la première publication du *Philosophe*, à 1756, année de la mort de Dumarsais, et dans son extrême vieillesse, qu'il l'aurait composé. Or comment supposer que l'auteur qui, jusque-là, grammairien, dialecticien, critique et érudit, n'a eu d'autres habitudes du discours que la définition, l'explication didactique, l'analyse et la discussion, change soudain de manière, se fasse rhéteur et déclamateur, et aille agiter ses derniers jours de pensées mal réglées et non sans danger pour son repos? Qu'en vieillissant, et comme fruit d'une longue et laborieuse expérience de la vie, il eût acquis cette abondance de sens, cette paix de raison, cette sérénité de sagesse qui sied bien au grand âge, ce n'eût été que la conséquence et la continuation avec perfection de ses meilleures qualités. Mais le défaut de précision, l'emphase, la passion, et, pour tout dire, la déclamation, voilà ce qui semblerait de sa part une contradiction, une invraisemblance morale.

Par toutes ces raisons, il paraît donc que Dumarsais n'est pas l'auteur de l'*Essai sur les préjugés*.

Cependant, comme ce livre a eu aussi son renom, son crédit, son influence, qu'il a été en son temps recherché et célébré, qu'un écho de ce bruit est parvenu jusqu'à nous dans ces paroles de l'un de ses derniers éditeurs[1] :

1. Le *citoyen* Daube, dans son discours préliminaire, adressé au libraire Desray, son ami.

« Ce livre est l'évangile de la raison, » — « le catéchisme du bon sens, » destiné à remplacer « ces catéchismes inintelligibles que les prêtres ont inventés pour étouffer la raison de la jeunesse ; » comme on a été en ce sens jusqu'à s'autoriser d'un grand nom, celui de Mirabeau, et à lui prêter ces mots : « C'est le livre le moins connu et qui mérite le plus de l'être ; » j'ai pensé qu'il y aurait, Dumarsais mis à part et hors de cause, quelque intérêt historique à en examiner rapidement la doctrine.

Je commencerai par en donner l'ordre et le plan dans cette suite de propositions qui en forme les divers chapitres :

1° De la vérité, de son utilité ; des sources de nos préjugés ;

2° La vérité est le remède des maux du genre humain ; de la raison et des avantages qu'elle procure ;

3° Le peuple est-il susceptible d'instruction ? Est-il dangereux de l'éclairer ? Des maux qui résultent de l'ignorance du peuple ;

4° La vérité n'est pas moins nécessaire aux souverains qu'aux sujets ; de la corruption et des vices qui résultent des préjugés des souverains ;

5° De la vénération pour l'antiquité, ou du respect qu'ont les hommes pour les usages, les opinions, les institutions de leurs pères ;

6° Les préjugés politiques et religieux corrompent le cœur et l'esprit des souverains et des sujets. Le citoyen doit la vérité à ses concitoyens ;

7° De la philosophie ; des caractères qu'elle doit avoir, du but qu'elle doit se proposer ;

8° De la philosophie pratique et de la philosophie spéculative ;

9° Des intérêts et des motifs qui doivent animer le philosophe ; du courage que doit inspirer la vérité ;

10° De l'antipathie qui subsista toujours entre la philosophie et la superstition. De l'esprit philosophique et de son influence sur les lettres et les arts ;

11° De la cause des vices et des incertitudes de la philosophie ; du scepticisme et de ses bornes ;

12° Si la philosophie contribue au bonheur de l'homme et peut le rendre meilleur ;

13° Des vraies causes de l'inefficacité de la philosophie. La vraie morale est incompatible avec les préjugés des hommes ;

14° La vérité doit tôt ou tard triompher de l'erreur et des obstacles qu'on lui oppose.

Il serait difficile, sur cette esquisse abrégée, ou plutôt sur cette table des matières de l'ouvrage, de juger de la doctrine même qu'il renferme. L'apparence, du moins, sans être précisément trompeuse, n'y laisse supposer d'abord que d'assez vulgaires et d'assez innocents lieux-communs, que toute philosophie, pour peu qu'elle en eût le goût, pourrait, sans grande témérité, se permettre ou avouer. Mais quand on pénètre plus avant, et qu'on recherche avec quelque discernement ce que couvrent au fond ces étiquettes plus ou moins plausibles, on ne tarde pas à être édifié et à reconnaître ce qu'elles dissimulent et décèlent à la fois ; non que jamais, néanmoins, on rencontre dans ces pages de ces scandales de négation ou de ces excès d'affirmation dont d'autres productions du même

temps et de la même école nous donnent de si flagrants exemples. Tout y est banal, même l'audace et le sensualisme; le fatalisme et l'athéisme qui y percent, s'y traduisent en retentissantes déclamations plutôt qu'en précises et extrêmes propositions. La morale d'ailleurs et la politique y tiennent plus de place que la métaphysique, et c'est beaucoup plus contre le pouvoir des prêtres et des rois que contre tel ou tel système, que l'auteur s'élève et soutient thèse. A proprement parler, sa philosophie n'en est pas une : ce n'est que de la rhétorique, appliquée à certaines opinions philosophiques, ou, si l'on veut, ce n'est que du philosophisme. Enfin, quoique l'*Essai sur les préjugés* ne soit pas un bon livre, tout n'y est cependant pas mauvais, et quelque bien s'y mêle au mal : un vif sentiment de la liberté, un amour sincère de l'humanité, le goût des lumières et des bonnes mœurs, soit publiques, soit privées, viennent heureusement y faire diversion à de moins louables pensées; comme aussi quelques morceaux, du reste assez rares, d'un certain mérite littéraire se mêlent à ceux beaucoup plus nombreux que déparent l'emphase, la diffusion et de fastidieuses répétitions.

Après cette appréciation sommaire de l'*Essai sur les préjugés*, j'en aborde la doctrine, en la réduisant, pour abréger, à ce qu'elle a de plus général, et surtout en la dégageant des longs et inutiles développements dont la surcharge l'auteur.

A en juger d'abord par une citation de Hobbes, qui est comme l'épigraphe du livre et en exprime l'esprit, cette doctrine est le sensualisme; car il y est dit qu'il n'y a point de vérités évidentes sans le témoignage des sens.

Mais on ne tarde pas à avoir des paroles mêmes de l'auteur, qui ne laissent à cet égard aucune espèce de doute. En effet, entre autres passages dans ce sens, on trouve d'abord celui-ci, qui en dit déjà assez : « Les modèles du philosophe sont Démocrite, Epicure, Lucrèce, son disciple, et tant d'autres, qui ont osé s'affranchir des entraves de la superstition et du mensonge, pour s'élever à la science par des routes novelles; » puis ces deux autres, dont les termes sont plus explicites encore : « Il faudra que tôt ou tard les hommes reviennent à cette nature, qui seule peut, en leur montrant la vérité, les mettre à portée de guérir les plaies que l'erreur politique et sacrée fait partout aux malheureux habitants de la terre. » — « C'est pour la nature, c'est pour la terre que l'homme est fait; c'est ici-bas qu'il doit chercher sa félicité. Assez longtemps il a été le jouet d'une philosophie surnaturelle, ou plutôt d'un vrai délire, qui ne lui montrait son bonheur que dans les cieux et qui l'empêchait d'être heureux sur la terre. » Et une preuve nouvelle, s'il le fallait, que telle est bien en effet la doctrine de l'auteur, c'est qu'il en accepte les conséquences, comme il en professe les principes.

Ainsi s'agit-il, par exemple, de l'immortalité de l'âme, il s'élève contre les religions, « qui défendent, dit-il, aux hommes de chercher leur bonheur ici-bas et fixent leurs yeux égarés sur leur patrie céleste, dont les intérêts n'ont rien de commun avec la patrie terrestre; » et il approuve le philosophe « qui ose fermer les yeux sur cet avenir impénétrable, pour ne s'occuper que de son bonheur présent. »

S'agit-il de la divinité, il dit également que « la religion

peut être légitimement attaquée, parce qu'elle est visiblement contraire à la vérité, à la raison et aux intérêts du genre humain; » et dans un autre endroit : « Assez longtemps les hommes ont été élevés pour les dieux, les prêtres et les tyrans; le temps ne viendra-t-il donc pas de les élever pour la patrie et pour eux-mêmes? » Et puis plus loin : « L'homme n'est qu'un enfant, toutes les fois qu'il s'agit de ses dieux et de ses rois; il n'a jamais le courage d'examiner leurs titres; » et comme l'imputation est ici des plus graves, on me permettra d'insister sur les citations. L'auteur dit donc en outre : « On me demandera, sans doute, ce qu'un prince peut substituer à la religion; je réponds qu'aux chimères il substituera des réalités. » — « La vraie sagesse, détrompée par l'expérience, se défie de ses forces et ne cesse de douter que lorsqu'elle voit la certitude et l'évidence; il n'en est pas ainsi de la théologie.........; elle n'a pas un seul principe qui ne puisse être contesté, » — « Par là, il s'établit deux religions dans les sociétés civiles, l'une qui ne s'occupe que de fantômes, l'autre que de l'étude de la nature. » Je terminerai par ce passage : « Quels fruits la théologie a-t-elle retirés de ses vaines recherches?... On lui a contesté jusqu'à l'existence de Dieu, qui lui sert de base. » S'agit-il enfin du bien et de la science qui l'enseigne, il soutient qu'elle doit rester étrangère à l'idée de Dieu, et se fonder uniquement sur l'utile; dès le premier chapitre de son livre, il émet cette maxime, qui en exprime la pensée : « La morale est fondée sur l'intérêt du genre humain; fondez-la sur la religion, vous la rendez vaine, incertaine et flottante. » Ailleurs il reproduit la même pensée sous cette forme :

« Socrate, dit-on, fit descendre la morale du ciel; mais cette morale n'eût-elle pas été bien plus sûre et plus claire, s'il l'eût prise sur la terre et fondée sur les besoins des hommes? » Mais voici qui est peut-être plus marqué encore dans le même sens : « C'est sur l'alliage monstrueux que l'on prétend faire de la morale et de la religion, que sont fondés les reproches et les imputations calomnieuses que l'on vomit contre la philosophie. » Et ceci : « Quoi donc, parce que la religion est une science imaginaire, ou l'ouvrage de l'enthousiasme et de l'imposture, s'ensuit-il que la morale, fondée sur la nature de l'homme, ne soit, comme elle, qu'une science idéale? » — « Il est aisé de prouver à tout esprit non prévenu que les idées religieuses sont plutôt un principe de destruction que de solidité pour la vraie morale. »

Le vrai fondement de la morale est donc l'utile, d'après l'auteur; c'est, au surplus, ce qu'il a soin de dire lui-même en ces termes : « Le bien est ce qui est utile, le mal ce qui est nuisible aux hommes; » et dans ceux-ci également : « Si l'homme ne peut se promettre de parvenir au bien-être sans immoler sa vertu, et si cette vertu n'est elle-même qu'un sacrifice douloureux de ses intérêts les plus chers....... Quels succès peut-on attendre des préceptes incommodes d'une morale qui, mise en pratique, empêcherait d'obtenir les avantages que l'on montre à tous ces hommes comme dignes de leurs efforts? »

A cette rapide analyse de la doctrine de l'auteur, je joindrai l'indication de certaines de ses opinions, qui, sans être précisément des conséquences, en sont au moins des dépendances.

Ainsi je prends d'abord celle qu'il professe sur les prêtres et les rois, et qui forme ce qu'on peut appeler ses sentiments politiques. Dès ce premier passage, on la reconnaît : « Les tyrans haïssent la vérité, parce qu'elle porte la lumière sur leurs excès, dont ils sont forcés de rougir; le sacerdoce la poursuit et la décrie, parce que c'est au mensonge que son existence est attachée. » Et ailleurs : « Partout les empoisonneurs du genre humain sont chéris, honorés, récompensés.....; l'autorité suprême, complice de leurs iniquités, force les philosophes à recevoir de leurs mains la coupe de l'empoisonnement et punit tous ceux qui refusent d'y boire; partout les médecins, qui possèdent le contre-poison de l'erreur, sont traités d'imposteurs. » Autre passage : « Le véritable ennemi public, le véritable perturbateur du repos de sa patrie, n'est-ce pas le tyran qui l'opprime, le fourbe qui la divise, le fanatique qui l'arme d'un couteau sacré pour s'en frapper elle-même? » On conçoit qu'à de telles paroles, et à bien d'autres du même ton et dans le même sens, Frédéric fronçât le sourcil, et que, tout disposé qu'il fût à en passer beaucoup à ses amis les philosophes, il supportât mal ces attaques contre le trône et l'autel, les unes pour son propre compte, les autres par esprit de solidarité.

Mais, avec sa politique négative, l'auteur a aussi sa politique positive; il a, avec ce qu'il ne veut pas, ce qu'il veut pour le gouvernement des sociétés : c'est tout un nouvel ordre de choses, toute une révolution à laquelle il aspire de tous ses vœux. Mais il faut dire qu'en même qu'il la désire, il ne la voit pas sans quelque crainte à cause

des mauvais éléments qui s'y peuvent mêler, et des fâcheux événements qui la peuvent déterminer. C'est ainsi qu'il dit : « Les révolutions, loin de rendre les peuples heureux, ne font communément que redoubler leurs misères; on réforme avec fureur; la démence et la brutalité président aux changements. « Et ailleurs : « Une nation malheureuse trouve des consolateurs dans tous les factieux qui la conduisent; elle se jette dans leurs bras et ne fait d'ordinaire que changer ses tyrans contre des tyrans plus cruels encore. » — « Dans toutes les réformes politiques et religieuses, nous voyons les peuples, faute d'instruction, de lumière et de raison, combattre comme des bêtes féroces. » — « Cependant, ajoute-t-il, les vices d'un gouvernement font souvent éclater la vérité..........
Alors, au lieu des révolutions qui se font dans les contrées totalement abruties, il se fait une heureuse révolution dans les idées de ceux qui gouvernent des pays plus éclairés. » C'est là sans doute ce qu'il souhaite, ce qu'il espère pour la France; mais non sans y redouter aussi, et peut-être même y pressentir quelque chose de ce qu'indiquent ces mots : « On réforme avec fureur; la démence et la brutalité président aux changements. »

Ces dernières pensées nous conduisent naturellement à celles où respire cette sorte d'amour du prochain, cette espèce de charité philosophique qui se nomme humanité, et qu'on trouve exprimées par l'auteur dans maints endroits de son *Essai*, dans ceux-ci par exemple : « Le spectacle de l'homme heureux ne peut déplaire qu'au tyran et qu'au prêtre, qui ne se plaisent qu'à régner sur des malheureux; » mais « le sage entend le cri de l'infortune...

il est touché des peines des autres; il est affligé des maux dont il est victime lui-même; il désire les faire cesser. » — « Il n'est pas de spectacle plus ravissant pour l'homme de bien que de voir des heureux. » — « En un mot, c'est l'humanité qui caractérise le sage. » — On pourrait citer aussi ce passage, qui servirait d'exemple en même temps de l'espèce de déclamation dont tant de pages de ce livre sont empreintes, et qui rappellerait assez celles que Diderot pouvait parfois, sans trop y regarder, prêter à d'Holbach ou à Raynal : « Sages qui méditez, si vos âmes généreuses sont indignées des maux que le genre humain éprouve, des afflictions que lui fait subir la tyrannie, des tragédies causées par l'imposture religieuse et politique ; quand votre imagination, brûlant d'un si beau feu, vous force de parler, frappez avec audace sur les erreurs de la terre..... Faites tonner la vérité dans l'oreille des rois ; secouez aux yeux des peuples son flambeau secourable..... Apprenez aux nations qu'elles sont libres et que leurs mains ne sont pas faites pour porter d'indignes chaînes....... Apprenez aux rois qu'ils doivent le bonheur à leurs sujets. »

Est-ce ainsi, je le demande, que s'exprimerait l'exact et didactique Dumarsais?

Je terminerai ces extraits par quelques passages où l'auteur trace à sa manière le portrait du philosophe, l'homme humain par excellence : « Le philosophe est un homme qui connaît le prix de la sagese et les dangers de la folie.......... Il est libre, parce que l'homme le plus libre est celui qui a le moins de préjugés..... O Socrate, dans ta prison ton âme était plus libre, plus élevée et plus contente que celle de cet infâme Anytus et de ses juges

superstitieux qui te condamnèrent à mort. » — « Le philosophe console l'homme, ne l'insulte et ne le méprise jamais. » — « Il donne sa tendresse et sa pitié aux vicieux et aux criminels, il les plaint des liens honteux qui les attachent au mal... Il sait que, si on montre la vérité sous des traits irrités, parlant avec hauteur, entourée du cortége de la mélancolie, elle déplaît et ne peut arrêter les regards. » Il sait que « le philosophe le plus doux, le plus tendre, le plus humain sera toujours le plus écouté..... qu'il faut à l'homme une philosophie humaine, qui l'attire, qui le console, qui le soutienne; il réservera ses sévérités pour ces maîtres de la terre qui croient le malheur des peuples nécessaire à leur grandeur, à leur puissance, à leur félicité; il leur peindra avec force le tableau redoutable de ces despotes égorgés par des sujets, réduits au désespoir, de ces odieux sultans, mêlant à la fin leur sang à celui de leurs victimes, que leur caprice s'est immolées, etc. »

Il faut du reste distinguer le vrai du faux philosophe : « Nous voyons souvent, dit l'auteur, des hommes corrompus se détromper des préjugés religieux dont leur esprit a senti la futilité, en conclure très-imprudemment que la morale n'a point de fondement plus réel que la religion... » (Ceux-là) « c'est leur perversité qui les rend ennemis de la religion; c'est la vertu qu'ils haïssent encore bien plus que l'erreur ou l'absurdité..... Des hommes de cette trempe deviennent irreligieux, sans avoir ni le cœur assez libre, ni l'esprit assez sain pour devenir des philosophes; ils renoncent au mensonge sans s'attacher à la vérité, à la morale, au bon sens, à la raison. » — « Des mortels,

emportés par le torrent de leurs passions, sont-ils bien en état de chercher la vérité? » Aussi le vrai philosophe « désavoue-t-il les maximes de ces apôtres du vice.....; « sa sagesse ne peut adopter ces écrits dangereux qui autorisent la débauche; » il réprouve « ces écrivains lubriques et sans mœurs, dont les ouvrages, dévorés par une jeunesse bouillante, l'excitent à la débauche..... De tels écrivains sont des empoisonneurs publics. » Et l'auteur, s'animant à cette peinture du vrai philosophe, ne se borne pas à ces traits d'un genre encore assez tempéré; il essaie de le représenter, je ne dis pas toujours avec le goût le plus parfait, sous de plus hautes couleurs : « Semblable à l'aigle, dit-il, il est fait pour planer au plus haut des airs; c'est de là qu'il verra la petitesse des vains jouets qui absorbent l'attention des mortels. Son œil audacieux, semblable à celui de l'aigle, fixera ces fantômes divinisés, ces tyrans, ces conquérants, ces soleils, dont la splendeur éblouit la terre, qu'ils dessèchent au lieu de la féconder. » Cependant « si, comme Prométhée, dit encore l'auteur, il est allé ravir la vérité au haut du ciel, il doit s'attendre, comme lui, à gémir de l'avoir trouvée; l'Olympe s'armera contre lui; la terre secondera ses fureurs (de l'Olympe); le genre humain, effrayé de son audace, le traitera d'insensé et de furieux. Mais la sagesse est un bien qui console de tout; « heureux donc, mille fois heureux, celui qui te cultivera, ô divine sagesse! » Et puis, le philosophe n'est-il pas le prophète du genre humain? — « Sages, s'écrie l'auteur, vous n'êtes pas les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future, et le règne de cette raison est

peut-être moins éloigné qu'on ne pense. Malgré l'obscurité du crépuscule où les nations semblent encore errer, des coups fréquents de lumière annoncent l'aurore et la venue du grand jour; la vérité, comme le soleil, ne rétrogradera pas.»

Voilà l'idée qu'il se forme du philosophe. Y reconnaît-on celle qu'en trace Dumarsais dans la dissertation qui porte ce nom? Et, dans la différence qui les distingue, ne trouve-t-on pas une raison de penser que les deux ouvrages ne sont pas de la même main, et que surtout et bien certainement l'*Essai sur les préjugés* n'est pas de Dumarsais?

Quant au livre en lui-même, je ne ferai guère, pour l'apprécier, que répéter, sans le discuter, le jugement que j'en ai porté en commençant. A proprement parler, ce n'est pas un livre de philosophie : il ne contient pas un système, un ordre régulier d'idées, liées entre elles par le rapport de principe à conséquences; il n'offre qu'une succession de sentiments philosophiques, dont la forme est la rhétorique beaucoup plus que la dialectique ; et, si l'on y peut recueillir çà et là les éléments d'une doctrine, c'est avec le caractère de la déclamation et non celui de la démonstration.

Aussi ne les reprendrai-je pas un à un pour les discuter, comme je le ferais s'ils étaient présentés avec plus de force de raisonnement, d'apparence de science, de suite et de précision.

Je me bornerai à un seul point, capital il est vrai, et qui, du reste, est commun à l'auteur avec Dumarsais et plusieurs partisans de la même doctrine, particulièrement

d'Holbach, Saint-Lambert, Naigeon, et un homme moins connu, Lefebvre de Villebrune, dont je dirai un mot plus loin; ce point, c'est que la science du bien est sans rapport avec celle de Dieu, et que la morale doit être étrangère soit à la théodicée, soit à la religion.

Je voudrais me rendre compte de cette opinion, que jusqu'ici, dans mes études précédentes sur la philosophie du XVIIIe siècle, j'ai plutôt déclinée en la rencontrant, que directement abordée; je désirerais aujourd'hui l'examiner plus précisément et en faire du moins le sujet de quelques rapides réflexions.

Dans ce dessein, je commencerai par me demander quelles sont les grandes questions que se pose et résout la morale, et je rechercherai ensuite si, en effet, elle les résout, si elle peut les résoudre sans recourir à la notion de Dieu.

Or ces questions se ramènent, ce semble, fort exactement à trois, qui, dans leur large généralité, comprennent et dominent toutes les autres : 1° celle du bien; 2° celle de la faculté du bien; 3° celle de l'usage de cette faculté.

Il s'agit de savoir si elles peuvent recevoir leur vraie et complète solution, abstraction faite de l'idée de Dieu.

Mais je ferai d'abord une remarque qui, sans être encore de la discussion, en est cependant la préparation.

Quand on se demande pourquoi la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle prétend écarter l'idée de Dieu de la science des mœurs, on en trouve aisément la raison : tout simplement elle est conséquente; après avoir nié Dieu au nom du vrai, elle ne saurait l'admettre au nom du bien,

et le néant qu'elle en fait dans la science de l'être, elle ne peut pas ne pas le faire dans celle de la conduite de la vie.

Donc, qu'il s'agisse du bien ou du but de la vie, de la faculté du bien ou du moyen d'atteindre ce but, de l'usage de cette faculté ou du résultat de ce moyen, elle est également conduite, par ses principes mêmes, à tout expliquer sans Dieu. De l'une de ces questions à l'autre, Dieu est une donnée dont elle se passe d'autant plus volontiers qu'elle n'y fait aucun fond. Dieu de moins ne lui est point un vide, c'est une négation dont elle a pris son parti.

Il n'en saurait être ainsi de la philosophie spiritualiste, à laquelle, au contraire, il faut Dieu, en morale comme dans toutes les parties de la science.

Ainsi, d'abord, et pour reprendre par ordre chacune des trois grandes questions dont, d'après son objet même, la morale se compose, qu'est-ce que le bien?

Je ne prétends pas le définir en disant que c'est le souverain but, l'absolue perfection, la loi suprême et comme le modèle idéal de la vie; mais j'en donne au moins, en ces termes, une sorte de traduction qui peut jusqu'à un certain point tenir lieu d'explication.

Or quel est, quel peut être ce modèle, cette loi, cette perfection, ce souverain but d'action que l'homme doit se proposer? Est-ce l'homme lui-même, dont la nature, si excellente qu'elle soit, est toujours nécessairement en privation et en défaut? Non; l'homme a du bien sans doute en lui; mais il n'est pas le bien même; il n'est pas le plein bien, et il a au-dessus de lui mieux que lui, infiniment mieux que lui, la chose bonne entre toutes, l'être

simplement parfait, dont il n'est jamais, quoi qu'il fasse, qu'une imitation éloignée et quelquefois fort dégradée. Il n'est pas à lui-même son tout, son *summum* de l'être ; il n'est pas, en un mot, son Dieu; et, quand il est arrivé que, se méprenant sur son humanité, c'est-à-dire sur son infirmité, il s'est égaré jusqu'à y voir la suprême bonté, ce n'a été qu'à la condition de se déifier lui-même, de s'ériger dieu à la place de Dieu, de dépouiller sa nature pour en revêtir une autre infiniment supérieure à la sienne. Tant il est vrai que, même dans son aveuglement, il est forcé de reconnaître que le fond du bien c'est le divin ; que le bien n'est que Dieu lui-même, sous le plus pur à la fois et le plus touchant de ses attributs.

En effet, c'est là, c'est dans l'infini, et non dans le fini, dans l'incréé et non dans le créé, dans l'absolu et non dans le relatif, dans le parfait et non dans l'imparfait, qu'est ce but, ce modèle, cette essence, cette excellence, cette loi vivante et en action, sur laquelle doit s'ordonner toute la conduite de sa vie. Et voilà comment l'idée de Dieu entre nécessairement, dès le principe, dans la science de la morale.

Un auteur que j'ai nommé plus haut, Lefebvre de Villebrune, dont je ne parlerai pas à part dans ces études, parce qu'il n'y a pas matière, mais qui, par ses opinions philosophiques, appartient à l'école dont je m'occupe, vient ici à propos me fournir matière à argument; car, dans une préface placée à la tête de sa traduction d'Épictète, voici comment il s'exprime : « Non, s'écrie-t-il en s'adressant à un adversaire en idée, l'esprit que tu me donnes pour la règle, le modèle, la mesure de toutes mes

actions, cet être que j'admets aussi parfait que tu voudras dans ton hypothèse, ne peut servir à régler ma conduite; non, il ne peut servir de règle à mes actions, puisque tous les moralistes de toutes les sectes ont fait varier cette mesure au gré de leurs intérêts. Ne cherchons donc de base à la morale que le besoin que les hommes ont les uns des autres; voilà ce que le législateur de Nazareth appelait, par une conviction intime, la loi et les prophètes; et, à cet égard, il fut le plus sage des hommes après Socrate, dont il a souvent cité les maximes. » Et quoi! admettre, par hypothèse, il est vrai, mais cette concession me suffit, qu'un être parfait est la règle, le modèle et la mesure de nos actions, et ne pas admettre en même temps que cette règle est immuable, ce modèle non changeant, cette mesure stable; et cela, par le motif que des moralistes, dans leurs préceptes, sans égard à cet être parfait, ont consulté leurs intérêts plus que la vérité, n'est-ce pas là une contradiction qui nous donne hautement raison contre la thèse qu'on nous oppose? Et on croit avoir mieux trouvé comme base de la morale, en prenant le besoin que les hommes ont les uns des autres? ou, ainsi que le dit encore notre auteur : *l'intérêt que l'homme doit rendre avec la vie ou le capital :* l'intérêt, la mobilité même; car il n'est que la sensation, l'élément le plus variable de notre nature, soumise à un calcul qui ne saurait lui-même avoir plus de fixité! Et c'est le Christ et Socrate qu'on traduit, ou plutôt qu'on travestit en exemples destinés à nous prouver que ce n'est pas en Dieu, mais en l'homme qu'est la loi, le bien, le souverain but de nos actions! Comme si, au contraire, ce n'était pas de Dieu avant tout, de Dieu comme principe

et essence du bien que leurs doctrines témoignent; comme si, les plus humaines, les mieux faites pour l'homme, elles n'étaient pas aussi les plus religieuses; comme si celle de l'évangile en particulier, dans sa douce et sublime simplicité, n'était pas si pleine de l'humanité, que parce qu'elle l'est autant de la divinité. Par toutes ces raisons, comment ne pas conclure que, sur cette première question : Qu'est-que le bien? il n'y a pas de vraie solution sans la notion de Dieu?

D'avance, j'oserai dire qu'il n'y en a pas davantage sur celle de la faculté du bien.

En effet, qu'est-ce que cette faculté? La liberté, je l'affirme sans le prouver, parce que ce n'est pas à prouver, et que le nier ce serait nier la morale elle-même. Là n'est pas pour moi le sujet de la discussion; il est sur le point de savoir si, la liberté étant donnée, elle s'explique bien sans Dieu. Or la liberté, c'est le pouvoir de se posséder et de se gouverner dans ses actes, d'après ses sentiments et ses pensées, mais à de telles conditions et dans de telles relations, qu'elle est de toutes parts comme enveloppée par ce que j'appellerai, avec Bossuet, l'opération divine, par la loi qui l'oblige, l'amour qui l'incline, la grâce qui l'aide, l'épreuve qui l'exerce, la récompense qui l'attache, et le châtiment qui la ramène au bien. Mais, s'il en est ainsi, quel autre que Dieu, ou le bien même, le bien riche de toutes les perfections qui en font la sagesse, la bonté, la justice et la puissance infinies, a pu créer, instituer, mettre en jeu cette faculté, de manière à la conduire, sans l'enchaîner, à la fin qui lui est marquée? Quel autre que Dieu, en sa providence, a eu cet ordre, cet amour, cette

attention vigilante, cet emploi si paternel et si équitable à la fois, si souverainement miséricordieux du secours et de l'obstacle? Quel autre que Dieu a si bien fait tout pour le libre et moral développement de l'homme? Que si l'homme, au lieu de Dieu, n'avait pour présider à ses déterminations que la nature, que cette nécessité en grand, dont il ne serait qu'un des ressorts, que deviendrait sa liberté, et avec sa liberté sa moralité, sa condition de vie et sa conduite? Et si, d'autre part, c'était l'homme lui-même, l'homme seul et sans le concours de rien de meilleur et de plus parfait que lui, qui fût la règle, l'appui, le but, le rémunérateur et le vengeur de toutes ses actions, que deviendrait-elle encore? Une grande fragilité sous l'apparence de l'indépendance; une faculté comme abandonnée, faute du vrai principe qui l'ordonne; car l'homme, de son chef, n'est le principe de rien.

Sur cette question, comme sur la précédente, Dieu est donc encore le dernier mot de la morale.

Reste maintenant celle de l'usage de la faculté du bien.

Cet usage, c'est la vertu ou le vice, la bonne ou la mauvaise volonté. Or ni l'une ni l'autre ne s'expliquent bien que par Dieu; la bonne, parce que, s'il ne l'opère pas complétement, ce qui serait en ôter l'œuvre et le mérite à l'homme, il y coopère cependant d'une manière efficace, et, sans jamais en altérer ni en empêcher la liberté, l'excite, la seconde, la guide et la soutient dans toutes ses insuffisances; en ce sens, il n'y a vraiment pas de bonne volonté sans Dieu. L'homme tout seul, et sans ce qui lui vient de Dieu, sans l'obligation et l'inclination, sans la grâce et l'épreuve, sans la récompense et la peine, sans

tout ce concours de moyens ménagés à sa faiblesse en vue de sa perfection, ne saurait bien vouloir. Il lui faut Dieu pour l'assister, même en les meilleures de ses volontés. Il ne les commence pas sans lui, ne les poursuit pas sans lui; sans lui, il ne les achève et ne les consomme pas; il ne les sanctifie pas. De leur point de départ jusqu'à leur terme, il a besoin de sa providence. Car c'est toujours l'homme qui veut, et qui veut de lui-même; ce n'est pas Dieu qui veut pour lui; mais ce n'est que sous sa garde qu'il veut et qu'il doit vouloir, qu'il a toute sa vertu de volonté. Cette vertu lui appartient donc; mais elle ne lui vient et ne lui demeure, elle ne se fortifie et ne s'assure en lui qu'en la société, pour ainsi dire, et sous la tutelle de Dieu. Elle est toute pénétrée de Dieu, quelque humaine qu'elle paraisse. Que Dieu s'en retire, ou plutôt que l'homme, dans son orgueil, la retire de Dieu, et elle n'est plus qu'infirmité. La vertu est de l'homme, mais avec l'aide de Dieu; c'est le plus haut développement de l'humanité, mais à l'ombre de la divinité.

Quant à la mauvaise volonté, Dieu ne l'opère nullement; il ne l'opère ni n'y coopère; il n'en est en aucune façon l'auteur ou le complice; il n'en est que le juge, après en avoir été le législateur par ses défenses et le curateur par ses soins; et, s'il la permet, ce n'est pas pour elle-même, car elle est un mal; mais pour le libre arbitre, qui est un bien, le principe de tout bien moral; c'est pour le salut et non pour la perte des âmes, auxquelles il la souffre, en leur laissant toute latitude et en leur procurant tout secours pour revenir et s'amender. Voilà comment il participe à la mauvaise volonté; il n'y fait que ce qu'il faut

pour la prévenir ou la convertir, la détourner du mal ou la ramener au bien.

Ainsi, bonne et mauvaise volonté, vertu et vice, rien ne s'entend véritablement dans le sens exact de la morale que par la notion de Dieu.

Mais à la vertu et au vice, à ce double usage de la faculté du bien, se rattachent comme conséquence ou caractère essentiel, par rapport à autrui, le mérite et le démérite : l'un, le droit à la récompense, et par là même au bonheur; l'autre, comment dirai-je, le droit aussi à la peine et à la douleur, mais en vue de l'amendement, et, par l'amendement, au bonheur. Or à qui s'adresse ce double droit? A la justice, au juste apparemment; à celui qui, comme le bien même, peut et veut le mieux rétribuer chacun selon ses œuvres, encourager l'un, corriger l'autre, et, par des démarches variées, les conduire finalement au même but, la plus grande perfection, possible en eux, de l'humanité. Or ce juste absolu, quel est-il? Un peu, mais bien peu l'homme, dont les meilleures parties pèchent toujours par quelque endroit, et dont les plus louables dispositions à rendre à chacun ce qui lui appartient, sont toujours par quelque côté faillibles et trompeuses. Combien, en effet, de mérites et de démérites dans autrui le surpassent ou lui échappent! Ccombien d'œuvres le trouvent en défaut pour la récompense et la peine! Que sa puissance est courte, son intelligence bornée, sa bonne volonté empêchée! Pauvre justice que la sienne, quand il s'agit de perfection. Il faut donc pour l'ordre, pour le plein ordre, un autre juste que lui et qui le soit absolument. Or ce juste absolu, quel est-il, sinon Dieu ou l'être parfait,

nécessaire au mérite et au démérite, comme il l'est à la vertu et au vice ?

Mais le mérite et le démérite, qui ont sans doute déjà leur conséquence ici-bas, ne l'y ont cependant pas tout entière : ils en ont le commencement, mais non la suite et l'achèvement; et ils resteraient sous le poids de la plus insupportable des choses, une injustice jointe à une contradiction, si au-delà de ce monde il n'y en avait un autre, destiné à l'accomplissement des promesses de celui-ci, et dans lequel toute justice soit assurée et consommée. Or ici encore Dieu nous apparaît dans sa nécessaire bonté; il y a même à cet égard une remarque importante à faire : c'est que son royaume, qui, en réalité, n'est pas plus de ce monde que de l'autre, qui est de tous deux également, est cependant en apparence plus particulièrement du dernier. Pourquoi ? Parce que nous ne sentons pas précisément de la même manière l'état de dépendance où se trouvent, par rapport à lui, ces deux théâtres de notre destinée. En effet, celui de la vie présente, ce monde-ci, nous le tenons, nous le possédons; nous n'avons pas à l'attendre, il est tout venu; à le demander, il est tout donné ; or il peut nous sembler, l'ayant ainsi à nous, que Dieu nous est moins nécessaire pour nous en assurer l'existence. Jouissant de l'œuvre, nous pouvons nous moins occuper de l'ouvrier. C'est un tort de notre raison; c'en est un aussi de notre cœur, mais qui s'explique, s'il ne s'excuse pas, par les pentes fâcheuses de notre nature. Il n'en est pas ainsi au sujet de l'autre monde; celui-là, nous y croyons, nous l'espérons, nous y aspirons; nous y sommes de toute notre foi, de tout notre amour et de tous nos vœux; il le

faut à nos mérites, il le faut à nos démérites, il nous le faut de toute façon. Mais enfin nous ne l'avons pas, nous n'y sommes pas; il ne nous est pas immédiat et présent; nous ne l'avons qu'en perspective et au loin, dans un avenir dont nous ne disposons pas. C'est un don de Dieu, mais tout entier encore entre ses mains, qui nous est promis, mais non accordé, et sur lequel nous ne saurions compter que grâce à l'ample munificence de sa justice infinie. Aussi comprenons-nous bien qu'ici rigoureusement nous ne pouvons nous passer de lui. Au fond et en soi, comme je l'ai déjà dit, Dieu n'est pas pour plus dans l'un de ces mondes que dans l'autre : avec lui, il n'y a pas de plus ou de moins; il n'y a pas de degré; il n'y a que plénitude d'être et de perfection. Partout et toujours il est un et le même; mais relativement et pour nous, à nos yeux préoccupés, il semble qu'il nous soit moins nécessaire pour la vie présente que pour la vie future, pour la chose faite que pour la chose à faire, pour l'ordre de l'avenir que pour celui du moment.

Ce qu'il y a dans tous les cas de certain, c'est que sans Dieu et sa providence, étendue de ce monde-ci à l'autre, le mérite et le démérite n'auraient pas toute leur raison, leur absolue conséquence, la pleine et entière justice à laquelle ils ont droit, et que, pour le bien comme pour le vrai, il faut à l'homme un Dieu réparateur et vengeur.

Ainsi, et c'est par où je conclus, qu'il s'agisse du bien, de la faculté du bien ou de l'usage de cette faculté, on ne peut, sur aucun de ces points, avoir une complète solution sans remonter jusqu'à Dieu; en sorte que, si on me permet de le dire, c'est à tout bout de champ, en quelque sorte,

qu'on trouve Dieu dans la morale ; que la science du bien, qui avant tout est humaine, n'en est pas pour cela moins divine ; et que, sans se confondre avec la métaphysique, elle s'y unit étroitement et s'y appuie solidement.

Entre la métaphysique et la morale l'alliance est intime, légitime et nécessaire ; elle l'est également, et par là même, entre la morale et la religion, cette métaphysique de la foi, comme l'autre l'est de la raison. Entre l'une et l'autre, il y a un tel rapport, que les séparer c'est les méconnaître toutes deux et porter atteinte à toutes deux ; que les unir, au contraire, c'est toutes deux les mieux comprendre et les mieux assurer dans la vérité.

Là se terminent les réflexions que je m'étais proposé de faire sur un des points de doctrine les plus accrédités de la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle, et auquel Dumarsais, sans s'y attacher particulièrement, n'est pas resté étranger ; et c'est là ce qui m'a été une occasion ou un prétexte de l'examiner dans le travail que je lui ai consacré.

Maintenant, quant à Dumarsais lui-même, je n'ai en finissant rien de nouveau à en dire. J'ai essayé de le représenter comme homme et comme auteur. Comme auteur, plus de renom que de titres véritables, du moins en philosophie ; un caractère d'opinion que ses amis ne déguisent pas, mais que ses ouvrages ne décèlent pas aussi ouvertement, et parfois même démentent ; dans tous les cas, rien du ton déclamateur et vain de l'un de ceux qu'à tort, selon moi, on lui attribue ; mais dans ceux qui sont vraiment siens, de l'exactitude, de la justesse, une certaine finesse selon le tour de son esprit, peu d'éclat et point de grandeur, du grammairien plus que du métaphysicien, du

disciple plutôt que du maître dans l'école à laquelle il appartient; et, comme homme, de la douceur, de la modestie, une constante honnêteté, une longue pauvreté, laborieusement supportée, toute une destinée qui, quoique écoulée dans l'humilité, ne laisse pas que d'intéresser; le voilà en somme tel qu'il m'a paru dans ses écrits et dans sa vie, et tel aussi que j'ai tâché de le représenter dans ce mémoire, sans me faire illusion sur le peu qu'il y avait à en tirer, et sur le peu, par conséquent, que serait ce complément à mes études antérieures sur la philosophie sensualiste du XVIII[e] siècle.

DOUZIÈME MÉMOIRE

CONDILLAC

SON TRAITÉ DES SYSTÈMES

Dans les premières années de ce siècle, Condillac était en grand renom : dernier chef d'école parmi nous, il y comptait beaucoup de disciples, il y comptait aussi des adversaires, et plus d'un nom illustre aujourd'hui dans les lettres philosophiques s'est élevé et accru par la défense ou l'attaque, le sage et habile amendement ou la forte critique de sa doctrine : il suffit de rappeler, à ces différents titres, le souvenir de MM. La Romiguière, Royer-Collard et Maine de Biran, pour ne pas parler des vivants.

Condillac était alors fort célèbre; il est peut-être de nos jours un peu trop négligé. Je voudrais, s'il m'était possible, ramener un moment l'attention sur son compte, et sans renouveler une étude désormais épuisée, celle de l'ensemble de sa philosophie, prendre pour sujet plus limité de ce travail l'examen particulier de son *Traité des systèmes*.

Je commencerai par une biographie de l'auteur, dans laquelle, sans avoir aucune nouveauté à produire, je tâcherai cependant de réunir et de présenter, d'une manière plus complète qu'on ne l'a généralement fait, les principales circonstances de sa vie, d'une vie sans doute bien simple, bien vide d'événements éclatants et variés, mais qui, après tout, est celle d'un penseur et d'un sage.

Étienne Bonnot de Condillac, abbé de Mureaux, naquit à Grenoble, en 1715, d'une famille de robe, appartenant au parlement du Dauphiné, et alliée à celle des Tencin. Un de ses oncles, M. de Mably, était grand-prévôt de Lyon, et, si l'on voulait remonter à la première origine des relations de Condillac avec Rousseau, peut-être faudrait-il la placer à l'époque où l'auteur de l'*Émile* fut quelque temps précepteur dans la maison de M. de Mably, et composa même pour l'un de ses élèves[1], le jeune Sainte-Marie, un petit écrit intitulé : *Projet d'éducation*, qu'il n'y aurait rien d'invraisemblable à regarder comme un premier crayon de l'*Émile*.

On sait peu de chose de son enfance et de ses premières études. Son frère, l'abbé de Mably, de quelques années plus âgé que lui, fit ses humanités et sa philosophie au collége des jésuites de Lyon. Il est permis de conjecturer que Condillac eut les mêmes maîtres, et qu'ensuite, comme Mably aussi, appelé par le cardinal de Tencin à Paris, il fut de même placé par lui au séminaire de Saint-Sulpice.

Mably n'avança pas dans les ordres ; il s'arrêta au sous-

1. Le second de ses élèves se nommait aussi Condillac.

diaconat. En fut-il de même de Condillac? Ce n'est pas vraisemblable, parce qu'il n'est guère probable qu'on eût choisi pour précepteur du prince de Parme un abbé qui ne l'eût été qu'à demi. Du reste, Condillac, une fois à Paris, se trouva bientôt en relation avec la plupart des philosophes et des écrivains de son temps. Il dit lui-même qu'il entendit souvent Fontenelle; ce dut être chez madame de Tencin, dont la maison lui fut naturellement ouverte comme à son frère. Rousseau le compte parmi ses amis : « Je m'étais lié, dit-il, avec l'abbé de Condillac, qui n'était rien, non plus que moi, dans la littérature, mais qui était fait pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Je suis le premier peut-être, qui aie vu sa portée, et qui l'aie estimé ce qu'il valait..... Il venait quelquefois dîner avec moi tête à tête, en pique-nique. Il travaillait alors à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, qui est son premier ouvrage. Quand il fut achevé, l'embarras fut de trouver un libraire qui voulût s'en charger. Les libraires de Paris sont arrogants et durs pour tout homme qui commence, et la métaphysique, alors très-peu à la mode, n'offrait pas un sujet bien attrayant. Je parlai à Diderot de Condillac et de son ouvrage; je leur fis faire connaissance; ils étaient faits pour se convenir, et ils se convinrent. Diderot engagea le libraire Durand à prendre le manuscrit de l'abbé, et ce grand métaphysicien eut de son livre, et presque par grâce, cent écus, qu'il n'eût peut-être pas trouvés sans moi. Comme nous demeurions dans des quartiers fort éloignés les uns des autres, nous nous réunissions au Palais-Royal, et nous allions dîner ensemble à l'hôtel du Panier-Fleuri. Il fallait que ces petits

dîners hebdomadaires plussent extrêmement à Diderot; car lui qui manquait à tous les rendez-vous, ne manquait jamais à aucun de ceux-là[1] »

Telle était la familiarité de Condillac avec Rousseau, qui parle d'ailleurs de lui dans plus d'un autre endroit, et qui, dans l'*Émile* particulièrement, en exprime ce jugement : « J'ai vu dans un âge assez avancé un homme qui m'honorait de son amitié passer dans sa famille et chez ses amis pour un esprit borné; cette excellente téte se mûrissait en silence : tout à coup il s'est montré philosophe, et je ne doute pas que la postérité ne lui marque une place honorable et distinguée parmi les meilleurs raisonneurs et les plus profonds métaphysiciens de son siècle. »

Condillac, on vient de le voir, était également en commerce avec Diderot, dont Naigeon a bien pu dire qu'il n'avait point de goût pour ses ouvrages, mais qui, au témoignage de Rousseau, en avait certainement pour sa personne et son esprit, et qui d'ailleurs lui-même, dans sa lettre sur les *Aveugles*, juge excellent le *Traité des systèmes*, et en mentionne l'auteur avec beaucoup de bienveillance.

Il ne fut pas non plus sans liaison avec d'Alembert, qu'il rencontrait chez mademoiselle de l'Espinasse, en compagnie de Turgot. C'est ce qu'atteste Marmontel; l'abbé Morellet le rapporte également, et s'il en fallait une preuve de plus, il n'y aurait qu'à rappeler ce passage du *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie :* « Le goût des sys-

1. *Les Confessions.*

tèmes, plus propre à flatter l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages. Un de nos meilleurs philosophes, l'abbé de Condillac, semble lui avoir porté le dernier coup. »

Il n'y a point de traces des rapports de Condillac avec Voltaire avant l'année 1756; cependant celles qu'on en trouve alors semblent indiquer que leur amitié n'est pas nouvelle, ni sans de certaines habitudes; car Voltaire, après quelques compliments et quelques bons conseils aussi au sujet de ses ouvrages, l'invite à venir auprès de lui à la campagne et lui écrit : « Je crois que la campagne est plus propre pour le recueillement de l'esprit que le tumulte de Paris. Je n'ose vous offrir la mienne; je crains que l'éloignement ne vous fasse peur; mais, après tout, il n'y a que 150 lieues en passant par Dijon. Je me chargerais d'arranger votre voyage ; vous seriez le maître chez moi, comme chez vous; je serais votre vieux disciple..... et nous verrions ensemble ce que c'est que l'âme. S'il y a quelqu'un capable d'inventer des lunettes propres à nous découvrir cet être imperceptible, c'est assurément vous. Je sais que vous avez, physiquement parlant, les yeux du corps aussi faibles que ceux de votre esprit sont perçants; mais vous ne manquerez pas de gens qui écriront sous votre dictée..................................
En un mot, si vous pouviez venir travailler dans ma retraite à un ouvrage qui vous immortaliserait, si j'avais l'avantage de vous posséder, j'ajouterais à votre livre un chapitre : *Du Bonheur*. Je suis, etc. »

Plus tard, pendant l'éducation du duc de Parme, le bruit s'était répandu et accrédité que Condillac avait été

atteint et était mort de la petite vérole. Voltaire aussitôt écrit à un de ses amis : « Vous savez sans doute que nous avons perdu l'abbé de Condillac, mort de la petite vérole naturelle et des médecins italiens, tandis que l'Esculape de Genève sauvait les jours du prince de Parme par l'inoculation. Nous perdons là un philosophe, un bon ennemi de la superstition. L'abbé de Condillac meurt et Omer est en vie. Je me flatte qu'il n'aura pas l'impudence de faire de nouveaux réquisitoires contre l'inoculation, après ce qui vient de se passer à Parme. » Dans une autre lettre il écrit encore : « Vous savez que l'abbé de Condillac est mort de la petite vérole naturelle..... il revenait en France avec une pension de 10,000 livres et l'assurance d'une grosse abbaye; il allait jouir du repos et de la fortune; il meurt et Omer est en vie. Je connais un impie qui trouve, en cette circonstance, la Providence en défaut. »

Mais il apprend que la nouvelle est fausse, et il se hâte d'écrire : « Vous savez à présent que l'abbé de Condillac est ressuscité, et ce qui fait qu'il est ressuscité, c'est qu'il n'était pas mort. On ne pouvait s'empêcher de le croire mort, puisque M. Tronchin l'assurait. On peut douter à toute force des décisions d'un médecin, quand il assure qu'un homme est vivant; mais quand il dit qu'il est mort, il n'y a pas moyen de douter; ainsi nous avons regretté l'abbé de Condillac de la meilleure foi du monde..... Dieu merci, voilà un philosophe que la nature nous conserve. Il est un bon *Loquiste* (Lockiste) de plus dans le monde, lorsqu'il y a tant d'animistes, de jansénistes, etc. »

Mais il ne faudrait pas oublier, parmi les plus sérieux

attachements de Condillac, car le souvenir s'en lie étroitement à l'un de ses plus célèbres ouvrages, celui qui l'unit à mademoiselle Ferrand.

Mademoiselle Ferrand était l'amie de madame de Vassé, chez laquelle elle demeurait, et qui, dit-on, recueillit secrètement et tint quelque temps caché chez elle le Prétendant Charles-Édouard, ce dernier héritier d'une race royale proscrite, lorsqu'à la suite du traité d'Aix-la-Chapelle il n'eut plus d'asile permis en France. En apprenant ces rigueurs : « Je ne veux point partir, avait-il dit; je ne céderai qu'à la force, et ce ne sera pas sans résistance. » Sa jeunesse, son caractère, son héroïque aventure, un moment triomphante et puis soudain terminée par de désastreux retours, tout lui conciliait l'intérêt. On lui vint en aide de toutes parts; on lui offrit plus d'un refuge, et, parmi les personnes qui lui en procurèrent un assuré, on nomme madame de Vassé. C'était chez cette dame que Condillac voyait mademoiselle Ferrand. Philosophe, géomètre même, mademoiselle Ferrand n'en avait pas moins conservé du tour d'esprit de la femme cette délicatesse d'analyse et cette finesse de discernement qui, bien qu'appliquées aux matières de raison, conservent encore une sorte de grâce sérieuse dont la philosophie elle-même peut recevoir l'empreinte. Il n'y aurait rien de téméraire à en reconnaître la trace dans cette œuvre d'un artifice plus ingénieux que solide, et d'un caractère plutôt un peu féminin que franchement viril, qui porte le titre de *Traité des sensations*. Car, au témoignage de Condillac, mademoiselle Ferrand fut pour beaucoup dans la composition de cet écrit. Il s'est même, à cet égard, ex-

primé avec un sentiment de reconnaissance et de douloureux regrets dont on ne peut s'empêcher d'être touché : « Vous savez, écrit-il à madame de Vassé, à qui je dois les lumières qui ont enfin dissipé mes préjugés; vous savez la part qu'a eue à cet ouvrage la personne qui vous était si chère, et qui était si digne de votre estime et de votre amitié; c'est à sa mémoire que je le consacre, et je m'adresse à vous pour jouir tout à la fois du plaisir de parler d'elle, et du chagrin de la regretter. Puisse ce monument perpétuer le souvenir de votre mutuelle amitié et l'honneur que j'ai eu d'avoir part à l'estime de l'une et de l'autre...... Mademoiselle Ferrand m'a éclairé sur les principes, sur le plan et sur les moindres détails de cet ouvrage..... Si elle avait pris elle-même la plume, il prouverait mieux quels étaient ses talents; mais elle avait une délicatesse qui ne lui permettait pas d'y penser. Ce traité n'est donc malheureusement que le résultat des conversations que j'ai eues avec elle [1]... La justice que je rends à mademoiselle Ferrand, je n'oserais la lui rendre si elle vivait encore. Uniquement jalouse de la gloire de ses amis, et regardant comme à eux tout ce qui pouvait en elle y contribuer, elle n'aurait point reconnu la part qu'elle a eue à cet ouvrage, elle m'aurait défendu d'en faire l'aveu, et je lui aurais obéi. Mais aujourd'hui dois-je me refuser au plaisir de lui rendre cette justice? C'est tout ce qui reste de la perte que j'ai faite d'un conseiller sage, d'un critique éclairé, d'un ami sûr..... Ce bonheur devait finir, et, dans ces moments qui en devaient être le terme, il

1. Elle était morte avant l'impression de l'ouvrage.

fallait qu'il ne restât d'autre consolation à votre amie que de n'avoir point à vous survivre; je l'ai vue se croire en cela fort heureuse; c'était assez pour elle de vivre dans votre mémoire : Entretenez-vous quelquefois de moi avec madame de Vassé, me disait-elle, et que ce soit une sorte de plaisir. Que je suis flatté, madame, qu'elle m'ait jugé digne de partager avec vous cette douleur et ce plaisir ! »

Ces paroles, en même temps qu'elles témoignent du sentiment profond et grave qui unissait d'esprit comme de cœur Condillac à mademoiselle Ferrand, prouvent aussi que, dans la sincérité de son âme et avec cet accent de la douleur qui ne trompe pas, c'est à cette personne distinguée qu'il croit devoir rapporter l'origine du *Traité des sensations*, et non à tel ou tel auteur en renom de son temps. Si, en effet, cette manière d'abstraire en quelque sorte l'âme humaine, pour la mieux observer en elle-même, et la mieux analyser dans toute la pureté de ses impressions, appartient à plusieurs, à Diderot, à Buffon, à Bonnet, l'analyse elle-même avec les résultats qu'elle donne, la doctrine qui en sort, est uniquement propre à Condillac, ou, selon qu'il le veut, à mademoiselle Ferrand.

Telles étaient les relations, tel était le monde philosophique et littéraire au sein duquel il vivait[1].

1. Il audrait peut-être aussi compter, parmi ces relations, celles qu'il dut avoir avec Duclos, dont il parle en termes bienveillants dans un de ses ouvrages, et qui, fort accueilli du duc de Nivernais, auquel on s'était adressé en sa qualité d'ancien ambassadeur de France à Rome, pour le choix d'un précepteur à donner au duc de Parme, put bien lui désigner et lui faire accepter

Qui l'y introduisit au début? En grande partie vraisemblablement son frère Mably, lui-même alors assez recherché, grâce à la position que madame de Tencin lui avait ménagée auprès du cardinal. Frappée d'abord, en effet, du succès qu'obtenait le premier ouvrage de son jeune parent, le *Parallèle des Français et des Romains par rapport au gouvernement*, et ensuite des vues et des connaissances politiques qu'il developpait dans les entretiens de son salon, elle l'avait désigné et donné comme aide de travail à son frère, et l'aide ne fut pas inutile; car, comme le cardinal avait quelque peine à exposer et à faire valoir de vive voix ses avis dans le conseil, il avait demandé et obtenu la permission de les proposer par écrit, sous forme de notes ou de mémoires. Or, ce fut Mably qui fut chargé du soin de les rédiger et qui y mit souvent plus que son style. Il eut en particulier la conduite d'une négociation secrète avec le ministre du roi de Prusse à Paris, qui aboutit, en 1743, au traité qu'il dressa et que Voltaire eut mission de porter à Frédéric.

Frédéric, qui ne l'ignorait pas, prit Mably en grande estime. Mais ce ne fut pas tout, et ce qu'il y eut de plus singulier, c'est que, des deux plans de campagne propo-

Condillac, M. de Kéralio, d'ailleurs, nommé gouverneur du prince et Breton comme Duclos, et ami de Condillac, le secondant dans ce bon office.

Cabanis doit aussi être cité parmi les amis de Condillac, au témoignage de Ginguené, écrivant d'après les mémoires manuscrits de Cabanis lui-même : « C'est dans la société de madame Helvétius que Cabanis cultiva la connaissance de Turgot, qu'il fit celle de d'Holbach, de Franklin, de Jefferson, qu'il s'acquit l'amitié de Condillac et de Thomas. »

sés en cette occasion au roi de Prusse, l'un venant du duc de Noailles et du conseil, l'autre simplement de l'abbé de Mably, ce fut celui de l'abbé qui fut préféré, et, comme le dit un auteur, « le diacre eut l'honneur de penser comme le héros. » En plus d'une circonstance encore il intervint ainsi, sous le couvert du cardinal, dans les affaires d'État. En 1746, par exemple, il composa les instructions pour le ministre de France qui devait assister au congrès de Bréda, et, pendant plusieurs années, les dépêches des différents cabinets furent soumises à son examen. Il rendait donc des services réels, et on les reconnaissait; peut-être même était-il sur la voie des grands emplois, lorsque, à propos d'une question qui ne valait pas une rupture, et par suite d'un dissentiment qui n'exigeait pas ce sacrifice, il se sépara du cardinal de Tencin, renonça à ses fonctions, et prit si bien la résolution de vivre désormais hors de tout office public, que ni l'offre, dit-on, de la place d'instituteur politique du Dauphin, ni plus tard celle de son admission à l'Académie française, ne purent l'ébranler dans son dessein de retraite absolue. Voici même ce qui se passa au sujet de cette seconde proposition; comme Condillac y est mêlé pour une part, j'ai moins de scrupule à m'y arrêter et à en dire un mot :

Un jour le maréchal de Richelieu fit des ouvertures à l'abbé de Mably, en vue de l'amener à se mettre sur les rangs pour l'Académie française; Mably s'y refusa : « Mais si je faisais toutes les démarches pour que vous fussiez agréé, refuseriez-vous? » et le maréchal le pressa tellement, y mit tant d'instance et de bonne grâce, que, vaincu enfin, Mably n'osa pas persister dans son refus. Mais à

peine eut-il promis et quitté le cabinet du maréchal, qu'il courut chez son frère et le conjura de le dégager de sa parole, à quelque prix que ce fût : « Mais pourquoi cette grande résistance? lui dit Condillac. — Pourquoi? Parce que, si j'acceptais, je serais obligé de louer le cardinal de Richelieu, ce qui est contre mes principes, ou que, si je ne le faisais pas, devant tout à son petit-neveu, dans cette circonstance, je serais coupable d'ingratitude. » Condillac se chargea de la négociation et y réussit; mais il faut convenir qu'on n'a pas tous les jours l'occasion d'un pareil succès. Tel était cet homme, si peu fait pour la cour et le monde, et auquel il ne restait plus désormais qu'à philosopher avec ses amis, dans cette solitaire allée du Luxembourg, qu'il fréquentait assidûment et qu'il appelait son Académie. Mais, avant et au temps de sa faveur, il avait pu utilement servir de patron à son frère.

Pour se former une idée un peu plus complète du caractère de Mably, mélange singulier d'humeur, de naïveté, de brusquerie, et de prompts et bons mouvements, on peut se rappeler les deux traits suivants :

On racontait devant lui, chez madame du Boccage, une anecdote touchante ; tout le monde était ému ; Mably seul gardait son sang-froid; un de ses amis (Dussaulx) lui en fit un reproche : « Cela n'est pas dans la nature, lui dit l'abbé. — Et qui vous l'a dit? — Cinquante ans d'expérience et de méditation. — Mettez-en une fois autant, mon cher abbé, et vous n'aurez pas encore sondé toutes les profondeurs du cœur humain. » A ces mots l'abbé se lève, frappe de sa canne le parquet; on s'attendait à une forte

explosion de colère; il tend la main à son ami: « Vous avez raison, lui dit-il, et je ne suis qu'un sot. »

Dans une autre circonstance, quelqu'un lui avouait que Platon l'ennuyait et lui paraissait très-prolixe, du moins dans les traductions. L'abbé se fâche, on le calme; son interlocuteur, qui est de la plus petite taille et de la complexion la plus délicate, lui dit: « Monsieur l'abbé, si Platon vous avait ressemblé, je n'en parlerais pas comme je le fais. » Là-dessus l'abbé trépigne, frappe encore la terre de sa canne, se lève, et, en regardant son adversaire, il s'écrie : « Il sied bien à un petit gredin...... comme moi d'être comparé à Platon! »

Je reviens à Condillac. Par lui-même et par son frère il s'était fait des amis; il s'était fait aussi des titres. Cette excellente tête s'était mûrie, pour reprendre l'expression de Rousseau, et il avait successivement publié avec l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, le *Traité des systèmes*, le *Traité des sensations*, et le *Traité des animaux*. Nous avons vu en quelle estime ces différents ouvrages l'avaient placé auprès de Voltaire, de Rousseau, de Diderot et de d'Alembert, et cette estime était partagée du public. Là était déjà une sérieuse et considérable recommandation en sa faveur; mais de plus sa vie était grave, modeste, réservée et honorée; il était philosophe et bien venu des philosophes, mais sans avoir jamais manqué de respect ni de foi pour les vérités essentielles de l'ordre moral et religieux. Il était d'ailleurs d'humeur plus accommodante que son frère et moins insensible aux biens de ce monde. L'abbé Delille, dans sa réponse au discours du comte de Tressan, successeur de Condillac à l'Académie

française, dit, en faisant allusion à la charge de l'éducation du duc de Parme : « On a vu des philosophes refuser des positions semblables (indiquait-il Mably? mais il désignait certainement d'Alembert), avec des conditions plus honorables encore et plus flatteuses, et défendre, contre la promesse de la plus haute fortune et ses plus grands honneurs, leur repos honoré et leur douce médiocrité. L'abbé de Condillac n'avait pas les mêmes raisons de refuser. »

L'Infant, duc de Parme, petit-fils de Louis XV, orphelin de père et de mère, et tout jeune enfant, avait naturellement excité la sollicitude de son aïeul, qui voulut avoir pour lui un maître en tout digne de sa confiance. Condillac fut désigné à son choix par le duc de Nivernais, ancien ambassadeur de France à Rome, et par M. de Kéralio, nommé gouverneur du prince, et il fut agréé.

Le voilà donc chargé, en société avec M. de Keralio, du jeune duc, enfant de sept ans. Mais sa tâche à lui était surtout de l'instruire, et il s'y appliqua avec un soin, avec un esprit de suite, de diligence, de dévouement et une sorte de sentiment de paternité spirituelle, dont rend hautement témoignage son *Cours d'études*. Il composa en effet successivement, à l'intention de son élève, l'*Art de parler*, l'*Art d'écrire*, l'*Art de penser*, l'*Art de raisonner*, une sorte de *Dictionnaire des synonymes* de la langue française, et toute une histoire des temps anciens et modernes ; et, comme à cette histoire il jugea qu'il fallait un complément, une conclusion, sous forme de leçons de politique à l'usage du jeune prince, et qu'il crut son frère plus capable que lui de cette espèce d'enseignement, il s'adressa à Mably, et en obtint ces *réflexions* sur l'*Étude de l'histoire* qui terminent son

propre ouvrage. Je ne voudrais pas comparer Condillac à Bossuet, ce ne sont pas des esprits du même ordre ; je ne voudrais pas surtout admettre le partage que propose un admirateur, il est vrai, et un disciple trop complaisant[1], d'une œuvre qui serait pensée par Condillac et écrite par Bossuet ; je l'aimerais mieux écrite et pensée par Bossuet ; et cependant, pour rendre aussi à Condillac la justice qui lui est due, je tiendrais à faire remarquer que son *Cours d'études* est d'un maître qui est un penseur et un bon écrivain à la fois.

Et puis, avec le talent, il y a la doctrine. Il ne faut certainement pas faire de Condillac un spiritualiste plus raffiné qu'il ne l'est réellement ; mais en faire un matérialiste, en faire même un sensualiste, dans l'acception où l'on prend généralement le mot, serait d'une grande inexactitude. C'est un spiritualiste qui donne beaucoup, qui donne trop peut-être à l'analyse des sensations, dont, par suite de la préoccupation avec laquelle il les considère, il grandit le rôle outre mesure dans l'économie de notre constitution intellectuelle et morale. Mais c'est en même temps un spiritualiste qui croit fermement à Dieu et à l'âme, et appuie sa croyance des plus solides arguments. Dans son *Cours d'études* en particulier, il l'avait déjà fait dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans son *Traité des animaux*, il établit très-nettement la distinctiou de l'âme et du corps, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et son caractère de providence. Ce n'est pas assez dire ; et, pour être plus juste,

1. Garat dans ses *Mémoires* sur le XVIII[e] siècle.

il faut ajouter que, de son premier à son dernier ouvrage, de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* à sa *Logique*, il n'en est presque pas un dans lequel, directement ou indirectement, par forme d'exemple ou par enseignement exprès, il ne donne de bonnes preuves de l'existence de Dieu et de l'âme, ainsi que de leurs rapports dans cette vie et dans l'autre. Je désignerai en particulier, et j'y renvoie, deux ou trois chapitres du *Traité des animaux* et de la *Logique*, les uns plus développés, les autres plus abrégés, mais toujours concluants, dans lesquels il démontre très-régulièrement et très-solidement ces mêmes vérités.

Il faut voir aussi comment il les ménage et les mesure à l'intelligence de son élève : « Je l'observai, dit-il, en rendant compte de ses premiers entretiens avec lui, je l'observai pendant quelques jours, je causai avec lui, je lui trouvai de l'intelligence et j'appris comment je devais m'exprimer. Alors j'écrivis ma première leçon; le prince l'entendit à la simple lecture. » A cette leçon en succèdent d'autres, auxquelles le maître prépare avec le même soin son élève, et ces leçons ont d'abord pour sujet Dieu et l'âme.

Il mêle, du reste, à ce très-sérieux enseignement des lectures qui le varient dans sa gravité, ou l'égaient et l'animent, quelques tragédies de Corneille, quelques comédies de Molière, l'*Art poétique*, le *Lutrin*, Racine, madame de Sévigné, le *Catéchisme* de Fleury, et la *Bible* de Royaumont.

Il y avait autre chose encore dans cette manière d'instruire le jeune prince : il y avait des mots qui s'adressaient à son cœur, comme à son esprit. C'est ainsi que

Condillac lui dit quelque part : « Quand vous prenez vos leçons en pénitence, vous êtes triste et je suis sérieux. » Je suis sérieux, cette expression rend bien la tristesse qui se communique au maître, par sympathie pour celle de l'élève qu'il a été obligé de punir; et on aime à voir ce grave esprit s'attendrir et s'adoucir aux peines du jeune enfant, confié à ses soins. Il lui disait encore, mais en touchant à un autre sentiment, et à propos du tour plaisant que la pensée peut parfois prendre dans le discours : « Vous, monseigneur, vous ne devez jamais vous permettre de plaisanteries qu'autant qu'elles retracent des idées agréables à la personne sur laquelle vos paroles jettent un petit ridicule, et il faut pour cela un discernement dont les princes sont rarement capables. » Et de même, dans un autre endroit (*Art de raisonner*) : « Cela, monseigneur, doit vous apprendre à vous méfier de vous-même. Vous êtes homme, et vous pouvez vous tromper, tout prince que vous êtes; ou plutôt, parce que vous êtes prince, vous devez vous tromper plus qu'un autre. La flatterie, qui vous a assiégé dès le berceau, et qui n'attend que le moment de vous assiéger encore, n'est pas intéressée à vous dessiller les yeux. Je vous dois la justice que vous n'aimez pas à être flatté ; je m'en souviendrai toujours; souvenez-vous-en vous-même. Vous avez rougi plus d'une fois des louanges que vous saviez ne pas mériter. Voulez-vous écarter les flatteurs? Il n'est qu'un moyen: soyez plus éclairé qu'eux. »

J'ai dit plus haut que Condillac, voulant terminer l'éducation du jeune prince par une sorte de politique tirée de l'histoire, s'était, dans ce dessein, adressé à Mably.

Mably avait été, comme on l'a vu, quelque peu mêlé aux affaires d'État; il s'était beaucoup occupé de l'étude des gouvernements et des institutions sociales; il en avait beaucoup écrit, et sa réputation, son autorité même, comme publiciste, étaient en son temps généralement établies. Condillac y déférait, en le priant de le remplacer auprès de son élève, pour l'instruire en ces matières. Singulier maître toutefois, étrange instituteur qu'il se substituait ainsi à lui-même, et dont toute la science se terminait à de banales généralités ou à de dangereuses chimères, auxquelles un prince, il est vrai, ne courait pas grand risque de se laisser gagner.

Mais, si Mably dans ce livre n'abandonne rien, au fond, de ses constantes théories, il les modère néanmoins et les amende dans la forme, en vue de son jeune disciple; et sans renier précisément son rêve de Sparte, il l'accommode avec assez de condescendance au petit duché de Parme. Que l'on veuille même bien choisir, entre toutes ces pensées, celles qui sont le moins contestables, et on en trouvera quelques-unes qui ne sont certainement pas indignes d'être recueillies; celle-ci, par exemple, sur la flatterie : « A la voix insidieuse de la flatterie opposez les réflexions que vous fournit l'histoire; elles vous diront que chaque vice des princes est un malheur public.... » Et celle-ci encore : « Il n'arrive jamais de révolutions subites, parce que nous ne changeons pas en un jour de manière de voir, de sentir et de penser; et je vous prouverais cette vérité, si vous n'aviez pas été élevé par un philosophe profond, qui vous a fait connaître la nature de notre entendement. » On peut y joindre aussi cette

remarque, qui ne manque pas de justesse et qui est une leçon, non plus pour les princes, mais pour les peuples : « Chaque nation, dit-il, a eu le sort qu'elle devait avoir, ainsi que Phocion (dans ses *Entretiens*) l'enseigne à Aristias. Accoutumez-vous à voir dans la prospérité des peuples la récompense que l'auteur de la nature a attachée à la pratique de la vertu ; voyez dans l'adversité les châtiments dont il punit leurs vices. La fortune n'est rien... et les grands événements rapportés dans l'histoire ne sont que des leçons salutaires, s'ils savent en profiter. »

En opposition à Montesquieu, il dit aussi : « Il n'est pas vrai que les rayons du soleil plus ou moins perpendiculaires, plus ou moins obliques, décident du gouvernement que chaque peuple doit avoir ; que le despotisme convienne aux pays chauds, la barbarie aux pays froids et la bonne police aux pays intermédiaires. »

Comprenant du reste combien d'autres opinions d'un caractère moins plausible pouvaient lui susciter d'hostilités auprès du jeune prince, il lui disait en terminant : « Je connais assez les préjugés et les passions qui gouvernent la plupart des hommes, pour ne pas ignorer qu'en osant faire quelques remarques sur les gouvernements actuels de l'Europe, je m'expose à une sorte de censure. Monseigneur, vous répondrez pour moi ; vous leur imposerez silence, en leur disant que vous aimez la vérité, et que je vous la dois. »

Telle fut l'éducation du prince de Parme, sur laquelle j'ai cru devoir quelque peu m'étendre, parce que, en effet, elle fut une des principales occupations de la vie de Condillac.

Les résultats, du reste, en ce qui touche du moins le disciple, n'en furent pas ce qu'on aurait pu attendre de l'esprit et des soins du maître. Condillac ne fit pas mieux de son élève que Bossuet du sien. On instruit la médiocrité, mais on ne la change pas. Le génie même n'y peut rien. A l'enfant aussi il faut des dons et comme une grâce, pour qu'on puisse heureusement féconder en lui les germes que la Providence y a déposés.

Condillac, sans avoir eu à cultiver un sol précisément ingrat, n'y trouva, pour le faire fructifier, rien de riche et de rare. Mais il n'en eut pas moins ses mérites propres, ceux que lui assuraient un zèle assidu, bienveillant, paternel, un travail sans relâche, et un incontestable talent d'enseignement. Ces mérites ne furent pas méconnus; et, à son retour en France, en même temps qu'il recevait la juste rémunération de ses longs et loyaux services, il voyait s'ouvrir devant lui les portes de l'Académie française. En apprenant ce succès, ses amis s'en réjouirent.

Voltaire s'empressa d'écrire à La Harpe (1768) : « Nous avons perdu un très-bon académicien dans l'abbé d'Olivet ; il était le premier homme de Paris pour la valeur des mots. Mais je crois son successeur, l'abbé de Condillac, un des premiers hommes de l'Europe pour la valeur des idées. Il aurait fait le livre de l'*Entendement*, si Locke ne l'avait pas fait, et, Dieu merci, il l'aurait fait plus court. Nous avons fait là une bonne acquisition. »

Dans son discours de réception, Condillac avait d'abord eu le dessein de faire, selon le commun usage, l'éloge de son prédécesseur; et d'Alembert avait même demandé de

sa part à Voltaire, qui l'avait connu comme professeur chez les jésuites, des détails sur la personne et la vie de l'abbé d'Olivet. Mais Voltaire, faute de mieux, ne répondit que par une ou deux plaisanteries, qui pourraient même prendre un autre nom, et qui ne prêtaient guère à un panégyrique. Aussi Condillac, autorisé d'ailleurs par plus d'un exemple, choisit un sujet qui, sans cesser d'être académique, ne participait plus de l'éloge biographique. Il le proposa en ces termes :

« Après avoir essayé de faire l'analyse des facultés de l'âme, j'ai tenté de suivre l'esprit humain dans ses préjugés. D'un côté, j'ai observé ces temps de barbarie où une ignorance stupide et superstitieuse couvrait toute l'Europe, et de l'autre j'ai observé les circonstances qui, dissipant l'ignorance et la superstition, ont contribué à la renaissance des lettres..... Permettez-moi, messieurs, de vous communiquer quelques réflexions sur ce sujet, et de vous offrir un développement dont le dernier terme est la gloire des académies. »

Telle fut la thèse qu'il traita, sans grand éclat toutefois, et sans beaucoup de précision.

Voltaire, toujours bien disposé pour lui, parle de son discours avec faveur ; il y trouve beaucoup de philosophie, et il le défend contre ceux qui pourraient dire que ce morceau n'est pas à sa place dans une compagnie consacrée à l'éloquence et à la poésie. Il ne voit pas pourquoi on exclurait d'un discours de réception des idées vraies et profondes, qui sont elles-mêmes la source cachée de l'éloquence, et il a raison ; mais était-ce bien là ce qui se trouvait dans celui du nouvel académicien ?

L'abbé Lebatteux, qui recevait Condillac, après avoir fait l'éloge de l'abbé d'Olivet, disait : « L'Académie le choisit absent, par la seule considération de son mérite ; il n'eut besoin que d'une personne pour répondre à l'Académie de son désir..... » Et il ajoutait : « Il était assidu ; nous espérons que vous le serez ; n'ayant aucune espèce de chaîne, vous serez devenu parfaitement libre. »

Nous ne savons ce que fit espérer ou promit Condillac à cet égard ; mais il ne vint qu'une fois à l'Académie, ce fut le jour de sa réception. Il était devenu libre sans doute, comme le dit l'abbé Lebatteux ; mais il avait longtemps porté sa chaîne, longtemps mené une vie de contrainte, de pénibles et assidus devoirs ; la cour, à laquelle il s'était cependant peu mêlé auprès de son jeune prince, avec ses inévitables et continuels assujétissements, l'avait dégoûté même de la ville. Il avait souvent soupiré après les doux loisirs, le calme et la paix des champs ; il pouvait maintenant les goûter en liberté. Pour échapper en outre au triste spectacle des désordres croissants de l'Etat, dont son esprit se troublait et s'affligeait, il songea à une retraite champêtre, et acheta près de Beaugency la petite terre de Flux, où il passa le reste de ses jours : « C'est là, dit un de ses panégyristes, que le jardinage et l'agriculture partageaient tous ses moments, toujours si bien remplis ; c'est dans cet asile, embelli par son goût, qu'il aimait à recevoir, qu'il recevait avec une cordialité si vraie, une satisfaction si engageante, ses véritables amis [1]. »

1. Éloge de Condillac, prononcé à la Société royale d'agriculture d'Orléans, dont il faisait partie, le 18 janvier 1781.

Cet écrit, dont j'ai eu quelque peine à découvrir l'auteur, est

Il faisait cependant quelques rares voyages à Paris. Dans un de ces voyages, Rousseau, qui n'avait pas rompu avec lui, comme avec tant d'autres de ses anciens amis, qui avait surtout gardé confiance en lui, eut la pensée de remettre entre ses mains en dépôt un écrit qu'il destinait à ne paraître qu'à la fin du siècle : « Je pris, dit-il, la nouvelle de son retour comme une direction de la Providence, qui m'indiquait le vrai dépositaire de mon manuscrit. Il était, il est vrai, philosophe, auteur, académicien, et d'une province dont les habitants n'ont pas une grande réputation de droiture; mais que faisaient tous ces préjugés contre un point aussi bien établi que l'était sa probité dans mon esprit ? »

Il s'agissait de ces *Dialogues*, dont sa pauvre tête se tourmentait alors, comme d'une œuvre qui devait être l'objet de toutes les recherches malveillantes et de toutes les inimitiés. Il voulait, ainsi qu'il le dit, qu'ils ne fussent publiés qu'à la fin du siècle, et il y avait mis cette inscription : *Dépôt confié à la Providence*. On juge combien, dans ces angoisses presque déchirantes du soupçon, qui troublèrent ses dernières années, il dut conserver de foi per-

de Deloynes d'Autroche, connu par une traduction, en vers, d'Horace, et quelques productions poétiques; il a été imprimé non pas à Amsterdam, comme le porte le titre, mais à Orléans, chez Couret de Villeneuve.

Deloynes d'Autroche était, comme Condillac, membre de la Société royale d'agriculture d'Orléans, et c'est à ce titre qu'il prononça son éloge.

Je dois ces renseignements à M. Loiseleur, bibliothécaire de la ville d'Orléans, auquel je me suis adressé dans mon embarras, et qui a mis beaucoup d'obligeance à m'en tirer.

sévérante en la loyauté de Condillac, pour l'avoir excepté de ces folles défiances dont son malheureux esprit poursuivait à peu près tous ses anciens amis.

Condillac vivait donc dans la retraite, partagé entre son jardin et ses œuvres, soit celles qu'il avait déjà publiées, mais qu'il retouchait et corrigeait incessamment, comme on en a la preuve par ses papiers, laissés à sa mort entre les mains de son frère, soit celles qui lui restaient encore à composer, comme sa *Logique* et sa *Langue des calculs*, l'une qui parut en 1779, et l'autre qu'il laissa entre les mains de son ami M. de Kéralio, et qui ne fut publiée que beaucoup plus tard.

La *Logique* lui avait été demandée pour les écoles de la Pologne, comme l'avait aussi été à Rousseau et à Mably une constitution politique. Mais la première de ces œuvres, sorte de constitution appliquée à la conduite des esprits dans la recherche de la vérité, était un peu plus facile à tracer que l'autre, destinée à la conduite d'un peuple qui n'était pas aisé à gouverner; et Condillac n'eut pas de peine à faire quelque chose de plus pratique et de plus durable que Rousseau et Mably pour leur part. Ce livre, en effet, a des mérites solides, et Voltaire les reconnaissait, lorsqu'il lui écrivait : « J'ai déjà lu avec grand plaisir quelque chose de votre *Logique*; je me flatte que bientôt il en paraîtra dans les gazettes allemandes un extrait dont vous ne serez pas mécontent. Conservez toujours un peu d'amitié pour le vieux malade. » Il lui adressait en même temps les vers qui suivent :

> Dans le fond de mon ermitage,
> Loin de l'illusion des cours,

Forcé désormais d'être sage,
Ne l'ayant pas été toujours,
Et ne l'étant qu'en mon vieil âge,
La retraite est mon seul recours;
Je ne ferai plus de voyage.
Que la gloire avec les amours
Couronne devers Cracovie
Un prince, aimé de la patrie,
Et qui lui promet de beaux jours.
Trop éloigné de sa personne,
Je me borne à faire des vœux;
On lui décerne une couronne,
Et je voudrais qu'il en eût deux.

Condillac reçut en même temps, au nom de la nation polonaise, et comme un témoignage de reconnaissance, une médaille d'or frappée en son honneur.

Cependant, tout en travaillant toujours, il vieillissait; l'état de sa santé, qui avait été si fortement atteinte durant son séjour à Parme, s'aggravait de jour en jour. Sa fin était prochaine. Elle arriva malheureusement trop tôt pour qu'il eût auprès de lui aucun de ses amis particuliers. Il mourut en 1780, léguant à son frère, l'abbé Mably, qui ne devait lui survivre que de quelques années, ses manuscrits et ses papiers.

Regretté de tous ceux qui l'avaient connu, pleuré de ceux qui l'avaient le plus approché, et qui louaient en lui sa parfaite honnêteté, son désintéressement, sa bienfaisance, sa simplicité et sa bonhomie, il trouva après sa mort, dans M. de Tressan, son successeur à l'Académie française, et dans l'abbé Delille, qui répondait au récipiendaire, de justes interprètes de ces sentiments. L'abbé Delille, en particulier, terminait son discours par ces

mots : « Lorsqu'on dit d'un écrivain : il fut grand orateur, grand poëte, grand philosophe, le public entend dire encore avec plaisir : il fut simple et bon. Tel fut M. l'abbé de Condillac. »

On ne peut pourtant pas tout accepter de ce que disent en sa faveur ses divers panégyristes. Ainsi, quand l'un d'entre eux, Deloynes d'Autroche, dans son discours à la Société royale d'Agriculture d'Orléans, le compare à Malebranche, et en fait un méditatif de même ordre et de même génie, il lui prête gratuitement des qualités et un caractère d'esprit qui ne lui appartiennent pas. Condillac n'est pas de cette famille de philosophes dont Platon est le père. Il serait plutôt de celle dont Aristote est le chef. Il n'est pas de ces inspirés de la raison, si l'on peut ainsi parler, qui, dans leurs conceptions, procèdent par intuition et illumination plutôt que par analyse et déduction. Lui-même le reconnaît et en fait l'aveu quelque part, presque dans ces termes mêmes. Voici, en effet, comment il s'exprime dans un passage d'un écrit inédit : « Je sais bien que les beaux esprits aiment à croire par inspiration, sans avoir observé ; mais moi, qui crois savoir comment se font toutes leurs inspirations, je puis les assurer qu'ils ne sont pas plus inspirés que moi, qui ne l'ai jamais été. »

Ainsi se juge Condillac, dans un article additionnel d'une sorte de dictionnaire des synonymes de la langue française, en cinq volumes, probablement composé pour le duc de Parme, et qui n'a pas été publié ; et il se juge bien. Si, en effet, en philosophie il y a des méditatifs, au sens où on l'entendait au XVIIe siècle, c'est-à-dire des esprits qui, dans le profond recueillement de leur pure

pensée, touchés et ravis de la vérité, comme d'autres le sont de la beauté, et poëtes à leur manière, dans l'ordre de la science, sont, comme je l'ai déjà dit, des inspirés de la raison, Condillac n'est pas de ceux-là. Il n'a pas cette prompte et sublime intelligence qui, en s'élevant comme sur des ailes au plus haut de la vérité, peut bien sans doute par moments s'en éblouir et s'en troubler, mais peut aussi comme divinement s'en éclairer. Condillac n'a pas de ces élans et de ces élévations ; il a la faculté de démontrer plutôt que celle de trouver, le talent de l'analyse, plutôt que le don de l'invention, quelque chose d'un peu moins que le génie, et qui pourrait se définir une rare habileté didactique et logique.

J'ai maintenant, je crois, assez exactement fait connaître Condillac dans sa personne, sa vie, ses travaux, et l'esprit général de sa philosophie, pour pouvoir convenablement aborder celui de ses ouvrages dont je me suis particulièrement proposé l'examen dans ce mémoire, et c'est ce que je vais essayer dans les pages suivantes.

L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est de 1746, et le *Traité des Systèmes* de 1749. J'indique et je rapproche à dessein ces deux dates, parce que, de l'une à l'autre, un germe, d'abord déposé dans le premier de ces ouvrages, reparaît ensuite comme transplanté et développé dans le second. L'auteur, en effet, dans la préface de l'*Essai*, propose en abrégé une critique de certains systèmes, qui n'est autre dans sa brièveté que celle qu'on retrouve plus tard reproduite et étendue, selon toutes les proportions d'un livre, dans son *Traité des systèmes*.

Ce traité contient donc un fonds de pensées auquel il s'est attaché avec constance et dont il s'est occupé jusqu'à la fin de sa vie. S'il en fallait une preuve de plus, on la trouverait dans le soin avec lequel il a revu, retouché, modifié et augmenté ce traité, et l'a fait tel qu'en dernier lieu nous l'avons eu de sa main. Dans un exemplaire, en effet, de la première édition de cet ouvrage, laissé par lui à son frère parmi ses autres manuscrits, on suit à la trace sur les marges, sur des feuilles volantes, et même dans de petits cahiers, tout un travail de corrections, de retranchements, d'additions et de substitutions, qui atteste la diligence avec laquelle il s'est appliqué à revoir, à remanier, à perfectionner son livre et à le disposer pour une nouvelle et meilleure édition. Cette édition est celle de 1798, qui fut dirigée par les exécuteurs testamentaires de Mably, l'abbé Arnoux et l'abbé Mousnier. On peut y remarquer, entre autres choses, une addition de près de quatre pages au chapitre Ier, et qui commence par ces mots : « Des faits constatés, voilà proprement les seuls principes des sciences; » une autre addition, au chapitre XII, sur *ses hypothèses*, plusieurs substitutions, dans le même chapitre, l'une, entre autres, assez longue et qui débute par ces termes : « Faut-il donc bannir les hypothèses de la physique? Non, sans doute ; mais il y aurait peu de sagesse à les adopter sans choix. » Au chapitre XV, sur la *Nécessité des systèmes en politique*, on remarque encore une substitution et une addition qui ont aussi leur importance, et, en dernier lieu et sous ce titre : de l'*Usage des systèmes dans les arts*, il se trouve tout un chapitre nouveau. Ce sont certainement là des indices de l'intérêt que

l'auteur prend et conserve à son œuvre, et du zèle avec lequel, afin de la mieux faire valoir, il l'augmente, l'amende, la transforme et la corrige.

Dans ce *Traité des Systèmes*, Condillac, comme il convient, commence par une définition de ce genre de conception : « Un système, dit-il, n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes (il aurait pu ajouter que, quant à celles-là : elles se nomment conséquences), et le système est d'autant plus parfait que les principes sont en plus petit nombre; il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. »

Mais cette définition, assez exacte en elle-même, laisse cependant quelque chose à désirer dans l'application qu'en fait l'auteur. Un système est toujours plus ou moins une œuvre de raison; il n'en est pas une d'inspiration et d'imagination, comme un poëme, ou de révélation et de foi, comme une religion; il en est bien moins encore une de crédulité et de superstition. Or Condillac, par une mésestime fâcheuse de certaines doctrines qu'il ne partage pas, n'a pas craint d'en rapprocher, sous le titre de *Divination*, des opinions qui n'ont véritablement rien du caractère de la science, et de placer l'astrologie, la magie, la chiromancie parmi les exemples qu'il donne des systèmes *abstraits*, à côté et en compagnie de la philosophie de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz. C'est, en vérité, trop peu de respect et de juste intelligence pour ces grandes pensées et ces grands noms; on ne confond pas ainsi, sans discré-

tion, dans l'histoire, ces préjugés populaires, ces essais d'enfant pour deviner, sans les chercher, les secrets de la nature, avec ces viriles tentatives, ces véritables travaux d'hommes, consacrés régulièrement à la connaissance sérieuse et approfondie, quelque imperfection qui puisse y rester d'ailleurs de Dieu, de l'homme et du monde. En général, Condillac, un peu à l'exemple des hommes de son temps, ne porte pas dans l'histoire assez de cet esprit de haute et sage impartialité, de ce sentiment de la grandeur, de ce soin pieux du bien, même quand il se trouve mêlé au mal, dont se compose ce qu'on peut appeler le respect dans l'histoire; car dans l'histoire aussi il y a autre chose que le respect, selon un mot bien connu. Or cette chose, Condillac ne la possède et n'en use pas assez, et ses jugements s'en ressentent; le respect ne nuit à rien. Il ne nuit pas à la critique, il la sert bien plutôt; il la rend plus modeste, plus modérée, plus exacte à la fois, et plus généreuse et plus juste; il lui ôte ses rigueurs et justifie ses indulgences; il en fait une sorte de charité philosophique, qui est aussi une manière de mieux aimer son prochain en l'honorant, ce qui est bien de quelque prix quand le prochain est Descartes, Malebranche et Leibnitz. Le respect même de l'erreur, quand elle a sa grandeur et sa sincérité, quand d'ailleurs il s'y joint une large part de vérité, est encore un juste hommage à ces efforts, sans doute trop souvent périlleux, mais, après tout, généreux, tentés par de nobles esprits en vue de la science, et qu'on nomme systèmes.

Dès le début de son *Traité*, on trouve dans Condillac de ces défauts d'égards et de respect qui ne se multiplient

que trop par la suite, et dont on aimerait à le voir se mieux préserver ou se corriger. Ainsi il dit d'abord dans un endroit : « Si les philosophes ne s'appliquaient qu'à des matières de pure spéculation, on pourrait s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner, quand leurs erreurs ne tirent pas à conséquence. Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages, lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. » Et comme ailleurs il remarque que la morale est l'étude de peu de philosophes, il a bien soin d'ajouter : « C'est peut-être un bonheur. » Il ôterait volontiers tout aux philosophes; si ce ne sont pas leurs sujets, ce sont leurs travaux qu'il diminue : « Ils doivent, dit-il, leur réputation à l'importance des sujets qu'ils traitent, plutôt qu'à la manière dont ils les traitent... Le commun des hommes les croit grands, parce qu'ils s'appliquent à de grands objets. » C'est cependant bien déjà quelque chose; car c'est au moins l'amour et la recherche de la grandeur; mais quand ils en ont de plus l'intelligence, la vue profonde et origiuale, la conception supérieure, en un mot, le génie, n'est-ce donc rien, et que leur faut-il en outre pour leur faire des droits légitimes à la juste admiration de leurs semblables? Après cela, faut-il relever quelques paroles moins sérieuses, et qui n'en sont pas plus respectueuses, où se marque ce défaut de mesure, et qu'on me permette d'ajouter de bon goût, dans son opinion sur les philosophes? Il s'agit de Pythagore et de ses *Harmonies*. Condillac n'y croit guère, comme on le pense bien, et il ne le cache pas; mais il ne s'arrête pas là, et il se laisse aller à dire que, pour les entendre, « il fau-

drait avoir des oreilles proportionnées à ces concerts, et par conséquent plus grandes que les nôtres, plus grandes que celles d'aucun philosophe. » Est-ce là, je le demande, le ton et l'esprit de l'histoire?

Mais abordons en lui-même le *Traité des Systèmes*. Que devait-il être par son dessein? Une analyse et une critique des principales doctrines philosophiques qui se sont successivement produites dans l'histoire. Or Condillac, au lieu de comprendre et d'embrasser ainsi son sujet tout entier, le restreint et le limite à plaisir. Il en retranche l'antiquité, il en exclut le moyen âge; dans les temps modernes, il se borne au XVII[e] siècle, et là même il ne s'occupe guère que de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz et de Spinosa; il omet Hobbes et Gassendi, et néglige même assez Locke. C'est pécher par ce qu'on appelle en logique un dénombrement imparfait.

Mais il ne fait pas seulement cette faute, il en fait une autre, qui en est au reste en grande partie la suite, et qui consiste dans une classification fort insignifiante des systèmes.

En effet, il les partage en systèmes *abstraits*, systèmes *hypothétiques* et systèmes *fondés sur l'expérience*; ce sont ses termes. Or cette division, déjà en soi assez bornée, est, dans ces limites mêmes, assez peu exacte; et, en particulier, au sujet des systèmes *abstraits*, elle donne lieu à une objection qui n'est pas sans gravité. Tous les systèmes, en effet, ne sont-ils pas abstraits? Qu'ils le soient un peu plus tôt ou un peu plus tard, *à priori* ou *à posteriori*, d'une façon ou de l'autre, ils ne le sont pas moins en dernière fin; c'est même là leur essence, leur commun caractère.

Un système qui ne serait pas abstrait, ne serait pas un système; ce pourrait être un *credo* ou un poëme, une œuvre de foi ou d'imagination, mais non une conception de la raison; ou, si l'on aime mieux, il ne le serait qu'en puissance, et ne le deviendrait en acte qu'au moyen de l'abstraction; l'abstraction, voilà la marque distinctive et connue, le signe des systèmes.

Telle est une première difficulté à laquelle est sujette la classification de Condillac. En voici maintenant une autre, qui mérite également d'être signalée :

Il range parmi les systèmes *abstraits* ceux, entre autres, de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz. Mais, au sens même tout particulier où il entend le mot, ces systèmes sont-ils réellement ce qu'il les suppose, des conceptions étrangères dans leurs principes à l'expérience et à l'observation? Je prends celui de Descartes, j'en recherche l'origine et le premier développement, et je n'y trouve rien, sous ce rapport, qui ressemble à une idée préconçue, à une vue arbitraire de l'esprit, à une vaine abstraction, comme le veut Condillac; et la nouveauté, comme la sagesse de la philosophie de Descartes, est précisément de partir du premier, du plus certain et du plus fécond des faits que puisse recueillir la science du *cogito*, pour en tirer ensuite, par ordre, tout un ensemble d'idées qui devient son système. Que Descartes ne soit pas resté toujours parfaitement fidèle à ce début, à cette direction première, et qu'il s'en soit écarté sur plusieurs points de grande importance, c'est ce qu'on peut accorder, mais ce qu'il faut expliquer : car ces fautes elles-mêmes ont avec leur raison leur excuse, et se justifient en grande partie par

cette considération que Descartes, en philosophant, est ou se place à l'état d'invention, et qu'à tout trouver ainsi et à tout faire par soi-même, on n'est pas infaillible ; le génie même n'y suffit pas ; il y faudrait plus haut que lui ; il y faudrait plus que la raison humaine ; Dieu le peut et non l'homme. Mais il n'en est pas moins vrai que Descartes, en principe, procède par l'expérience et l'observation, et que sa doctrine, au fond plus concrète qu'abstraite, n'est pas ce que Condillac la suppose sous ce nom, une vaine conception de la raison.

Leibnitz part également d'un fait capital et certain, objet de la plus intime et de la plus constante expérience, je veux dire l'activité même et l'énergie de l'âme, et il en tire avec profondeur et originalité l'idée même de force qui, largement généralisée, s'étend successivement du *moi* lui-même au *non-moi*, de l'homme à Dieu et au monde et à tout l'univers des êtres, et produit ainsi tout un système dont le dernier comme le premier mot est la vie, la vie à tous ses degrés, et dans toute l'infinie variété de ses phénomènes et de ses attributs. Que si Leibnitz, lui aussi, a failli dans sa voie, et, après avoir bien vu que l'âme, par son essence, est une force en elle-même, n'a pas aussi bien vu qu'elle en est également une au dehors, et que toutes les forces, à son image, ont cette double vertu, l'une interne et l'autre externe, et, par conséquent, ne sont pas de pures monades, des demi-forces, mais de pleines et entières forces, non en simple coïncidence, mais en véritable échange d'actions et d'impressions entre elles, c'est que, encore une fois, il est difficile, même aux plus grands et aux plus fermes esprits, d'être toujours parfaitement sûrs

et conséquents dans leurs raisons, et que, même en partant du vrai, ils sont souvent sujets à dévier et à ne pas aller au vrai. Et quand Malebranche, de son côté, touché et comme ravi de la vue du rapport de l'intelligence avec son souverain objet, l'intelligible, la vérité même en son fond, ou Dieu dans sa lumière, aurait peut-être recouvert, selon une de ses expressions, de trop de sensibilité et d'imagination sa théorie de la vision en Dieu, il n'en faudrait pas moins reconnaître que c'est pour avoir d'abord senti et expérimenté en lui-même toutes ces vives et profondes impressions de la raison divine, qu'il s'est ensuite tourné et comme élevé vers cette raison elle-même, et, en grand méditatif qu'il était, y a vu le principe et le fond même du vrai. Et de même encore, quand, pénétré jusqu'à l'humilité du sentiment de la faiblesse et de l'insuffisance de l'homme, il s'en serait préoccupé jusqu'à ne pas assez estimer ce qu'il possède, d'autre part, en lui d'activité propre et de réelle puissance, sa théorie des causes occasionnelles, si contestable qu'elle soit d'ailleurs, n'en aurait pas moins pour point de départ toutes ces expériences spirituelles et morales dans lesquelles se trahit, avec l'infériorité de notre nature, la souveraine et secourable action de Dieu. Malebranche est, en effet, un maître en ces matières; il a le génie de ces délicatesses et de ces profondeurs de l'âme humaine, où se révèlent à la fois sa faiblesse et cette active présence de la puissance divine, si justement appelée du nom de la grâce. Ce n'est donc pas de l'abstrait, pas plus que Descartes et Leibnitz, c'est plutôt du concret, je veux dire des faits eux-mêmes, qu'il déduit en principe sa philosophie; seulement il ne l'en

déduit pas jusqu'au bout exacte et irréprochable. Mais à qui est-il donné de philosopher et de ne pas pécher, de ne pas faillir plus d'une fois dans la recherche de la vérité? L'important est que, du moins par l'intention, l'idée première, l'initiale direction de la pensée, le philosophe ne s'engage pas dans une voie d'erreur et d'illusion. C'est là, s'il en a besoin par la suite, son juste droit à l'indulgence.

Ce droit, Condillac ne l'a peut-être pas toujours assez respecté dans les grands esprits dont il a examiné les doctrines ; il les a souvent traités avec une rigueur qui n'était ni de la justice, ni la plus parfaite intelligence des sentiments qu'ils professent.

Je considère maintenant sous un autre point de vue la classification des systèmes de philosophie, telle que la propose Condillac.

Une des règles de la division en logique, c'est qu'elle soit entière et complète. Celle qu'il trace, l'est-elle? Comprend-elle tout ce qu'elle doit comprendre? N'est-elle en rien exclusive? Elle partage, comme on l'a vu, tous les systèmes en trois groupes : les systèmes *abstraits*, les systèmes *hypothétiques* et les systèmes *fondés sur l'expérience;* c'est-à-dire, pour simplifier, qu'elle les ramène tous au rationalisme et à l'empirisme. Or y rentrent-ils, en effet, tous? N'y a-t-il pas, en outre, le scepticisme et le mysticisme, l'un dont le principe est le doute, appliqué à toutes les données de l'expérience et de la raison, l'autre qui a pour principe l'affirmation, mais une affirmation d'un ordre à part, et dont la source, environnée d'ombres et de mystères, n'est autre que l'extase? On ne saurait, en effet, méconnaître ces deux espèces de systèmes : toute

l'histoire de la philosophie les montre successivement, et leur marque une place constante dans l'ordre général et dans la suite des conceptions philosophiques.

C'est pourquoi à la classification évidemment trop étroite de Condillac on pourrait en substituer avec avantage une autre, fort usitée au reste, et fort autorisée de nos jours, et qui en élargirait le cadre : c'est celle qui range tous les systèmes sous ces quatre chefs principaux, le *Sensualisme*, l'*Idéalisme*, le *Scepticisme* et le *Mysticisme*, en les rapportant aux quatre principes qui suivent : 1° Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens; 2° il n'y a rien dans l'intelligence que par l'intelligence même et par les idées; 3° il n'y a rien dans l'intelligence à aucun titre, rien du moins de certain; 4° il n'y a rien dans l'intelligence que par ce mode à part et secret de penser qui n'est ni la raison ni l'expérience, et qui se nomme extase.

Telle serait donc la classification par laquelle on pourrait remplacer, ou du moins compléter en la corrigeant celle qu'adopte Condillac.

Mais cette classification cependant, bien que satisfaisante en elle-même, ne suffit pas à tout, et il est d'autres points de vue que celui auquel s'est borné Condillac, d'après lesquels on peut aussi utilement grouper entre eux les systèmes. Avec leurs caractères logiques, ils ont en effet leurs caractères historiques qu'ils empruntent aux temps, aux lieux, aux hommes dont ils procèdent, et d'après lesquels on peut diversement les diviser.

Les temps ne sont pas vides; ils sont pleins, au contraire, et comme gros d'événements qui se lient et se mo-

difient entre eux de mille manières différentes. Or c'est dans ce milieu, parmi ce concours de causes et d'effets, que naissent et se développent les systèmes de philosophie, et il est impossible que, dans ces relations, ils n'en reçoivent pas certaines impressions, certains traits distinctifs qui servent à les classer.

Il en est de même des lieux, dont l'action se combine d'ailleurs avec celle des temps : les lieux non plus ne sont pas vides, ils sont peuplés et comme animés d'une foule de forces variées, qui, selon leur diversité d'attributs et d'actions, y constituent, d'une part, l'humanité et ses races, de l'autre, la nature et ses règnes ; c'est sous ces deux faces tout un ordre de choses, à l'influence duquel nulle conception philosophique ne saurait échapper, et d'après laquelle elle peut aussi se classer.

Enfin les hommes eux-mêmes, les auteurs des systèmes, les grands personnages philosophiques, avec ce qu'ils ont de commun et de général dans leurs sentiments, ont également ce qui leur est propre, ce qui constitue leur originalité, leur génie, leur part virile de pensée, et de là également un moyen de classer leurs doctrines.

Quand donc on divise les systèmes d'après les siècles, les pays et les grands noms auxquels ils appartiennent, on exprime entre eux des rapports qui sont loin d'être insignifiants, et qu'un observateur attentif et un historien fidèle se gardent bien de négliger.

Ainsi il y a une première et large division qui partage la suite des systèmes en philosophie ancienne, philosophie du moyen âge et philosophie moderne. Pour quelle raison ? Par cette raison, entre autres, qu'à chacune de ces

époques prédomine dans la philosophie une idée empruntée à la religion de ces époques : l'idée païenne de la nature, commune, en effet, à la plupart des doctrines de l'antiquité; l'idée chrétienne de l'esprit, commune, avec l'appui de la foi et de l'autorité, à la plupart des doctrines de la scolastique; l'idée chrétienne encore de l'esprit, qui se retrouve de nouveau dans les doctrines modernes, mais avec une liberté et une indépendance qui permettent et entraînent plus d'un dissentiment et plus d'une contradiction. Ainsi se justifie, du moins en son sens le plus général, cette division des systèmes par grandes époques historiques.

Quant à celle qui les partage d'après les lieux dans lesquels ils se sont produits, elle a également sa raison. Ainsi quand on dit : la philosophie orientale, la philosophie grecque, la philosophie arabe, la philosophie française, anglaise ou allemande, on entend un certain tour d'esprit, une certaine direction d'idées, une manière particulière d'user de la réflexion et de la pensée, en un mot, le génie d'un peuple, qui de ce peuple lui-même a passé dans les conceptions des philosophes, et en a fait, pour ainsi dire, la nationalité.

Enfin, quand on classe les systèmes d'après leurs fondateurs ou leurs plus illustres promoteurs, on cède encore à une vue juste; on rattache à des hommes glorieux des doctrines qui, en effet, en relèvent; on traite ces doctrines, ces établissements philosophiques en quelque sorte, un peu à l'image de ces établissements politiques, empires ou dynasties qui rappellent, par leurs titres, les chefs illustres dont ils tirent leur origine; et l'analogie est natu-

relle : car ce sont bien aussi des dynasties, de grandes familles philosophiques, qui prennent ainsi dans l'histoire les noms de Platon, d'Aristote ou de Descartes.

Peut-être Condillac n'a-t-il pas assez égard à ces diverses considérations, qui ont cependant leur sens et leur intérêt dans l'histoire, et n'en a-t-il pas tenu assez de compte dans sa manière de classer les systèmes.

Mais ce n'est pas tout : si les systèmes ont leurs classes, ils ont aussi leurs lois. Qu'enseigne sur ces lois le *Traité des Systèmes?* Rien, à vrai dire, de satisfaisant, rien même qui soit un peu explicite.

Je n'ai pas l'intention ni la prétention de suppléer au vide qui s'y trouve sous ce rapport, et de tracer un tableau, même incomplet, des lois des systèmes ; mais je ne crois pas inutile d'en indiquer au moins quelques-unes par forme d'exemples; et pour commencer, comme il convient, par les hommes mêmes qui participent à la production des systèmes, n'y a-t-il pas, en ce qui les touche, une loi qui détermine la diversité de leur action et de leur rôle dans cette œuvre? N'y a-t-il pas, en effet, d'abord ceux qui en sont comme les précurseurs et les premiers auteurs ; puis ceux qui en sont les grands promoteurs, les fondateurs ; ceux enfin qui en sont, à différents titres, les partisans, les propagateurs, les défenseurs, comme aussi, et par opposition, ceux qui en sont les contradicteurs et les destructeurs, avec cette circonstance, toutefois importante à remarquer, que la ruine qu'ils en font n'est jamais sans retour, et qu'une rénovation avec transformation attend tout système, tout système du moins qui avec ses parties caduques et périssables en renferme de durables, par les-

quelles il est appelé à revivre, à refleurir ? Et dans cette renaissance, ces mêmes rapports ne s'établissent-ils pas de nouveau entre les personnages qui y prennent part, et n'y retrouve-t-on pas dans le même ordre, avec ceux qui sèment et préparent la moisson, ceux qui la récoltent et l'assurent, puis ceux qui vivent sur les fruits acquis, et à leur tour ceux qui les ravagent et les détruisent, et ainsi de suite jusqu'à ce que soit accomplie la destinée d'un système?

Comme toutes les choses de ce monde, la philosophie a sa place et son jeu dans l'espace. La philosophie, c'est l'homme même, usant librement de sa raison dans la recherche de la vérité. Or l'homme, quel qu'il soit, et si abstrait que soit le travail de sa pensée, participe toujours plus ou moins du point de l'espace qu'il occupe, du lieu auquel il appartient. De là les rapports de la philosophie avec les contrées au sein desquelles elle naît et se développe ; de là aussi une loi nouvelle à laquelle elle est soumise. Cette loi, quelle est-elle? Prenons la Grèce pour exemple. Naissante et comme en fleur, sur les côtes de l'Asie-Mineure, parmi les îles et les cités les premières favorisées d'une première civilisation, telles que Milet, Samos, la grande Grèce, la Sicile, Abdère, Clazomène, etc., il semble ensuite que, pour mieux croître et mieux prospérer, la philosophie ait besoin d'être transportée et transplantée, en quelque sorte, dans la terre philosophique par excellence, Athènes, ce prytanée de la science, comme l'appelle, je crois, Platon. C'est là, en effet, qu'elle prend son libre et plein développement; c'est là aussi qu'avec le temps et le cours des événements elle se communique et se répand

de toute part, et que plus particulièrement elle gagne trois grands centres, Alexandrie, Rome et Constantinople, d'où ensuite elle rayonne sur tout un nouveau monde. Au moyen-âge, on la voit également obéir à la même loi, et partie de points divers, de l'Italie, de l'Espagne, de l'Irlande, de l'Angleterre, converger vers la France, se concentrer à Paris, et de là projeter ses lumières vers tout ce qu'il y a de curieux et de studieux en Europe.

Et dans les temps modernes même loi encore. Partout et toujours ce mouvement réglé de la circonférence au centre et du centre à la circonférence, qui fait aussi la vie et la force expansive de la pensée.

Mais si les lieux sont pour une part dans la destinée de la philosophie, les temps y sont aussi pour une autre; les temps lui font ses âges; ils lui font sa jeunesse, sa maturité, sa vieillesse, sa renaissance après son déclin, et tous ces renouvellements dont j'ai déjà parlé; ils lui font ce qu'ils font à toutes les choses de ce monde, où tout croît, grandit et meurt, pour renaître, grandir et mourir encore, et ainsi de suite et sans fin, sans autre fin du moins que celle qui est marquée aux choses d'ici-bas.

Et si maintenant, au lieu de considérer la philosophie dans ses rapports avec les temps, les lieux et les hommes qui la cultivent, on voulait l'envisager sous des points de vue différents et qui lui sont plus intimes, je veux dire dans ses questions, ses méthodes et ses solutions, on n'aurait certes pas de peine à reconnaître que là aussi elle suit des lois en vertu desquelles se déterminent et se règlent le nombre, le caractère, le mode d'apparition et de développement de ces éléments de vie dans son sein.

Ainsi rien de ce qui la touche n'est laissé à l'aventure. En tout ordonnée, avec ses unités de temps, de lieu et d'action en quelque sorte, avec ses personnages marqués, ses nœuds et ses dénoûments donnés, cette grande fable, mais je prends le mot dans sa meilleure acception, cette grande fable de la philosophie marche et se produit comme un drame, dans lequel l'homme ou l'esprit humain est l'acteur, Dieu lui-même l'auteur, et l'histoire l'attentif et respectueux interprète.

Rattachée ainsi par son objet à une des plus belles œuvres du créateur, à savoir la raison humaine, librement et régulièrement appliquée à la recherche de la vérité, on peut dire que l'histoire prend une dignité nouvelle et s'élève presque au rang d'une science religieuse; car, au fond, c'est de Dieu, considéré dans la suite de ses conseils sur la marche des idées de ce monde, qu'elle poursuit curieusement la sérieuse et sainte étude.

Or, voilà ce que Condillac n'a pas assez recherché dans son *Traité des Systèmes.*

Cependant de ces généralités arrivons enfin à l'examen qu'il fait particulièrement des principaux systèmes dont il s'occupe dans son livre. Ce sont, on se le rappelle, ceux de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz et de Spinosa. Je commence avec lui par Descartes.

Dans Descartes, Condillac s'attache surtout et à peu près exclusivement au principe, ou, comme il se plaît à le nommer, au préjugé des idées innées, et prétend que « Locke a fait bien de l'honneur à ce préjugé par le nombre et la solidité des réflexions qu'il lui a opposées, et qu'il n'en fallait pas tant pour détruire un fantôme aussi vain. » Ce

sont ses termes. Il le condamne et le rejette plutôt qu'il ne le discute, et surtout qu'il ne le fait connaître d'après les explications mêmes de Descartes, dans sa polémique avec ses divers adversaires, avec Gassendi en particulier. C'était cependant là un soin à prendre, une bonne et louable manière d'instruire le procès. Mais sa justice est plus sommaire, et ressemble assez à celle qui prononce sans entendre et qui tient médiocrement à motiver ses arrêts. Cependant quel est ici le justiciable? L'auteur même du *Discours de la méthode* et des *Méditations!*

Mais ce n'est pas tout. N'y a-t-il dans Descartes que ce point de doctrine? N'y a-t-il pas, en outre, sa méthode, qui est déjà toute une philosophie, tout un esprit philosophique, puis sa psychologie et sa théodicée, sa physique et même sa physiologie, sans compter sa mathématique? Or de toutes ces parties Condillac n'a tenu aucun compte, par suite de son exclusive préoccupation pour ce qu'il regarde, et cela même à tort, comme la principale théorie de Descartes. Il traite des systèmes; un système est un ensemble de principes et de conséquences; un tel ensemble se trouve incontestablement dans Descartes, et Condillac l'y néglige pour s'en tenir à peu près exclusivement à une opinion particulière, qui même est loin d'être capitale dans la philosophie cartésienne. Ce n'est certes pas là une manière d'agrandir et de féconder la critique.

Il procède à peu près de même à l'égard de Malebranche.

Mais, puisque l'occasion s'en présente, qu'on me permette d'abord de relever ce que je puis bien nommer un mauvais propos, dans la bouche d'un philosophe, sur le

compte de la philosophie : « On peut conclure, dit-il, des chapitres précédents (et un de ces chapitres est consacré à Descartes), que, pour bâtir un système, il ne faut qu'un mot dont la signification vague puisse se prêter à tout. Si on en a plus d'un, le système sera plus étendu et plus digne de ces philosophes qui ne pensent pas qu'il y ait rien hors de la portée de leur esprit... » Eh quoi ! ce qu'ont tenté de toute la force de leur génie Platon et Aristote ; ce qu'ont tenté à leur tour Descartes et Leibniz, et avec eux tous ceux qui ont eu quelque grand dessein dans la recherche de la vérité, toutes ces œuvres d'une haute raison, si pleines de choses malgré les imperfections qui peuvent s'y rencontrer, toutes nées d'un mot, ne veulent qu'un mot et ne relèvent que de la grammaire ; et la critique des systèmes n'a plus d'autre objet dans ses recherches que des combinaisons verbales ! En vérité, c'est du même coup trop rabaisser la philosophie et l'historien qui la juge.

J'en viens maintenant à Malebranche.

Malebranche est sans doute, avant tout, dans son livre de la *Recherche de la Vérité;* mais il n'y est pas tout entier ; il est aussi dans ses *Conversations chrétiennes*, ses *Entretiens métaphysiques*, son *Traité de morale*, plusieurs autres écrits, sa correspondance et sa polémique. Condillac semble l'oublier, et ne voit guère Malebranche que dans le premier de ces ouvrages. Or, s'il convient de commencer à le connaître par celui-là, il faut continuer et achever par les autres ; il faut embrasser sa pensée dans tout son développement. Je prends, par exemple, sa théorie de la vision en Dieu, fort brièvement exposée dans la

Recherche de la Vérité, mais présentée ailleurs, à plus d'une reprise, avec de beaucoup plus amples et plus plausibles explications. Si on ne la suit pas sous ces formes successives, en pénètre-t-on bien toute la portée, et, quand il s'agit d'en prononcer, est-on bien en mesure de concevoir, avec Malebranche, que, si tout a en Dieu sa raison, tout voir en Dieu n'est que voir toute vérité en son fond, toute essence dans son principe, et, de rapport en rapport, remonter à celui qui est le souverain objet de la connaissance, comme de l'amour, conception qui, loin d'être une imagination, une vision, dans la mauvaise acception du mot, est au contraire une vue profonde, à laquelle sans doute chez Malebranche peuvent parfois se mêler quelques éblouissements et quelques illusions, mais qu'il n'a pas moins en commun avec tous les grands métaphysiciens, à commencer par Platon?

Condillac, faute d'un peu d'étendue et de pénétration dans sa critique, ne l'a pas assez discerné; de même et par la même cause, après quelques remarques exactes d'ailleurs sur sa psychologie, il s'arrête et ne pousse pas plus loin l'examen, ne touche pas à sa théodicée, dont s'étaient cependant préoccupés Bossuet et Fénelon, et que le jugement de Leibnitz aurait dû également recommander à l'attention de l'historien.

Il n'examine pas davantage sa doctrine morale. Lui cependant qui reproche aux philosophes en général de négliger cette branche de leur science, il se fût assuré du moins qu'elle ne faisait pas défaut chez Malebranche.

En tout, il l'a jugé incomplétement, et moins sur l'ensemble même que sur quelques parties de son système.

Du reste, s'il n'a pas mieux traité l'œuvre, il a mieux traité l'auteur, et c'est avec plus de justesse qu'il dit : « Malebranche était un des plus beaux esprits du dernier siècle. Malheureusement son imagination avait trop d'empire sur lui;... mais, quand il saisit le vrai, personne ne peut lui être comparé. Quelle sagacité pour démêler les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur! Quelle touche, quand il peint les différents caractères de ceux qui s'égarent dans la recherche de la vérité! Se trompe-t-il lui-même, c'est d'une manière si séduisante, qu'il paraît clair jusque dans les endroits où il ne peut s'entendre. Il connaissait l'homme; mais il le connaissait moins en philosophe qu'en bel esprit..... On le compare d'ordinaire avec Locke; sans doute ils ont tous deux écrit sur l'entendement humain; d'ailleurs on ne peut se ressembler moins. Locke n'a ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agréments de Malebranche; mais il n'en a pas non plus les défauts..... Moins bel esprit que philosophe, il instruit plus dans son *Essai sur l'Entendement humain* que Malebranche dans la *Recherche de la Vérité.* »

Avec Leibnitz, Condillac agit à peu près comme avec Malebranche, sauf qu'il lui plaît, par une fiction dont il n'avait nul besoin, de lui faire exposer lui-même sa doctrine. Mais puisque, selon cette imagination, c'est Leibniz qu'on écoute, on aurait aimé à retrouver dans ses discours un peu plus de ces expressions originales et savantes qu'il crée avec bonheur, en homme d'esprit et de génie tout ensemble. Condillac, qui a prodigué les textes en traitant de Malebranche, les épargne un peu trop en parlant de Leibnitz. Cependant à l'analyse succède la critique; elle

est sévère, fort négative, et il faut convenir que, sur plus d'un point, sur tous ceux qui sont les côtés vraiment faibles de la *Monadologie* et de l'*Harmonie préétablie*, elle ne l'est pas sans raison. Mais ce système, en son tout, n'a-t-il que des faiblesses, et par son principe même, comme je l'ai montré plus haut, loin d'être ce que Condillac appelle, non sans dédain, un système abstrait, n'est-il pas, au contraire, un système fort concret, je veux dire fort conforme aux faits et très-fidèle à l'observation? Quel est, en effet, ce principe? L'idée de force généralisée; or cette idée, à son origine, n'est-elle pas le sentiment même de ce qui est et se passe en nous, de cette vie intime qui s'y déploie si féconde et si riche, de l'âme, en un mot, considérée dans le plein et le plus manifeste de ses attributs? Et si, après l'avoir sagement puisée à cette source, Leibnitz, l'étendant ensuite et la transportant du *moi* lui-même au *non-moi*, de l'homme au monde et à Dieu, à tout l'univers des êtres, ne la ménage et ne la modère pas assez, la complique même d'autres idées moins exactes et moins justes, en a-t-il moins le mérite de l'avoir d'abord hautement et fort à propos mise en lumière, et d'être resté, à ce titre, dans l'histoire de la philosophie moderne, le père de la philosophie dynamique? Voilà ce que Condillac n'a point assez reconnu.

Mais, le croirait-on? s'il parle longuement de la monadologie, il ne dit rien de la théodicée, rien de la loi de continuité, rien de tant d'autres opinions considérables de Leibnitz, rien de Leibnitz lui-même, qui cependant, de sa personne, méritait bien quelque attention. Il ne prend aucun soin de nous faire connaître ce grand esprit,

si riche de ses pensées propres et si curieux de celles d'autrui, aussi savant qu'original, aussi étendu que profond, génie excellent et singulier, qu'on ne comprend et qu'on ne juge bien que quand on l'a suivi pas à pas, et comme d'année en année, dans toute la diversité et tout le développement de ses études infinies. Or c'est, encore une fois, ce que Condillac a trop négligé; et, si on voulait retourner contre lui une expression dont il a un peu abusé contre les autres, on pourrait dire que c'est là de la critique abstraite, beaucoup trop abstraite, dans laquelle il n'entre assez ni de l'histoire des idées, ni de celle des hommes eux-mêmes. Aussi cette critique pèche-t-elle à l'égard de Leibnitz, comme précédemment à l'égard de Descartes et de Malebranche, comme elle va encore retomber en faute au sujet de Spinosa.

De Spinosa, en effet, de son origine, de son éducation, de sa destinée et de son caractère, des divers maîtres qu'il a eus, des diverses directions qu'il en a reçues, de son indépendance d'esprit, de sa pauvreté laborieuse, de sa fermeté d'âme et de son humilité à la fois, de son œuvre s'ébauchant et se développant peu à peu, et enfin s'achevant dans un livre, l'*Éthique*, de toutes ces choses il ne dit rien; quelques mots à peine sur les rapports du spinosisme avec le cartésianisme, ce passage en particulier : « On a souvent dit que le spinosisme est une suite du cartésianisme; ce n'est pas absolument sans raison. Mais on doit convenir que les principes de Descartes y sont fort altérés. » Or, à entendre et à pratiquer ainsi la critique, on ne l'amplifie pas, on ne l'enrichit pas, on l'appauvrit au contraire, en la privant de tout un ordre de lumières

qui, bien qu'accessoires et secondaires, sans rien ôter à la rigueur logique de ses jugements, peuvent heureusement servir à les mieux faire comprendre et à les mieux motiver. Encore une fois, c'est l'histoire, mal à propos écartée d'une étude qu'elle est appelée à seconder et à féconder.

Quant au système même de Spinosa, voici ce que se propose Condillac dans l'examen qu'il en fait : « Je n'entreprends pas, dit-il, de faire un extrait de l'*Éthique;* il serait difficile ou même impossible d'y réussir au gré de tous les lecteurs. Je vais traduire littéralement la première partie, parce qu'elle renferme les principes de tout le système; j'en pèserai toutes les expressions, j'analyserai toutes les propositions qu'elle renferme. Mon dessein, en faisant des critiques qu'on ne puisse éluder, est de donner un exemple sensible de la manière dont se font les systèmes abstraits, et des abus où ils entraînent. » En effet, définitions, axiomes, propositions, démonstrations, corollaires et scholies, il traduit tout de cette première partie de l'*Éthique*, et de tout il examine et juge, avec son exacte sagacité, soit les termes eux-mêmes, soit les raisons et les arguments, et il faut convenir que sa réfutation, tour à tour grammaticale et logique, et toujours précise, pressante et pénétrante, ne laisse hors d'atteinte et debout que bien peu des points qu'elle attaque. Aussi peut-on lui abandonner aisément la doctrine elle-même, et la livrer sans la trahir à sa tranchante analyse; il n'y a guère à la défendre contre les coups qu'il lui porte. Cependant il faut aussi voir si cette critique, à son tour, n'a pas quelque défaut et ne pèche pas par quelque endroit.

Je me bornerai à une remarque, mais qui est capi-

tale. Si Condillac a raison de s'attacher, avant tout, dans son examen du spinosisme, à l'idée de la substance, qui en est en effet le principe et le fond, est-il également dans le vrai quand, pour la mieux combattre, il en prend simplement le contre-pied, et à une excessive affirmation oppose une non moins excessive négation? Que suit-il, en effet, de cette opposition peu mesurée? Que, comme Spinosa voit et met tout dans la substance, Condillac, de son côté, n'y voit et n'y met rien, n'en fait rien, la réduit à un pur néant. Il y avait cependant un autre et meilleur parti à prendre, et un juste milieu à choisir entre ces deux extrêmes; il y avait, sans admettre la substance au même titre que Spinosa, c'est-à-dire comme l'être unique et universel, à la mieux définir, et, par ce moyen, à la maintenir parmi les plus fermes objets de notre croyance et de notre affirmation; il y avait à montrer que ce n'est pas la substance, bien entendue et prise au sens où elle est tout aussi certainement en nous qu'en Dieu, quoiqu'elle n'y soit pas comme en Dieu, qui répugne à notre foi; c'est la substance unique qui y répugne, celle dans laquelle toutes les autres se confondent et se perdent; car la vraie substance, celle qui est dans chacun de nous, qui est le fond de chacun de nous, qui est dans tout être et dans toute nature, à commencer par Dieu et à finir par le grain de sable, cette substance, ou, pour mieux dire, ces substances, ont toute notre adhésion; elles ne fuient pas et ne trompent pas notre esprit, comme des ombres; elles lui restent, au contraire, manifestes et présentes, nécessaires à ses pensées, à ses sentiments et à ses actes; et ce n'est pas une vanité dont il se paie : quand de quelque façon on tente de les lui en-

lever, il n'en souffre pas la négation. Aussi, quand on lui dit, comme Condillac : « Nous ne saurions tirer d'une idée que nous n'avons pas, c'est-à-dire de celle de substance, l'idée d'aucune modification, » il ne prend pas le change et n'admet pas que ce soit là une juste réfutation du principe de la substance unique et universelle; il n'y voit, comme je l'ai dit, qu'une fausse négation, opposée elle-même à une fausse affirmation, un excès d'un côté, comme un excès de l'autre; il aimerait mieux plus de mesure et de sage discrétion, une meilleure manière d'avoir raison d'une erreur qu'il repousse, une réfutation qui ne fût pas elle-même sujette à objection.

Condillac, sous un autre rapport, laisse encore quelque chose à désirer. Il s'est borné, dans son examen, à la première partie de l'*Ethique*. Il en a donné la raison en commençant, et il la reproduit en finissant, sous une forme même qui ne manque pas de finesse et d'adresse : « Mon unique objet, dit-il, a été de démontrer que les principes de Spinosa sont inexacts ou faux; cela fait, ajoute-t-il, je me suis arrêté; j'eusse été aussi peu raisonnable d'attaquer les fautes qui en naissent, que l'étaient les chevaliers errants qui combattaient les spectres des enchanteurs. Le parti le plus sage était de détruire l'enchantement. » Cependant, pourrait-on répondre, n'y avait-il pas mieux encore, et, en le prenant sur le même ton, ne pourrait-on pas ajouter : l'enchanteur ici est bien puissant, et le palais d'idées [1], comme disait Arnauld à Malebranche, qu'il a

1. Condillac dit lui-même quelque part : « Il est de ces ouvrages qui ressemblent à ces palais, où le goût, la commodité, la grandeur, la magnificence concourraient à faire un chef-d'œuvre

édifié de sa main de géomètre, même après qu'il a paru ébranlé à sa base et dans ses fondements, conserve encore dans ses hautes parties une apparence de solidité et de forte liaison, dont il n'eût pas été sans intérêt de montrer pièce à pièce les réelles faiblesses? La logique a aussi son faux charme, qu'il faut savoir reconnaître et rompre partout où il se cache, et l'œuvre de Spinosa est une de celles où l'on doit le poursuivre et le combattre avec le plus de persévérance et de vigilance, si l'on veut se préserver de tout péril d'illusion. Il convient sans doute, avant tout, de sonder les principes d'un système; mais ce serait un tort de négliger ses conséquences. Avec sa métaphysique ou sa philosophie générale, Spinosa a sa philosophie particulière, sa psychologie, sa morale, sa politique, sa théologie, et, avec la première partie de l'*Ethique*, à laquelle Condillac s'est borné, celles qui la suivent et qui méritent bien aussi d'être examinées. Il a de plus, avec l'*Ethique*, le *Théologico-politique*, qui certes n'est pas à dédaigner, et d'autres écrits encore qui ont également droit à une part d'attention. Condillac n'en a tenu aucun compte, et d'une doctrine qui plus qu'aucune autre, dans la forme et dans le fond, et jusqu'au moindre détail, est un tout logique, un ensemble, un véritable système, il n'a présenté qu'une critique partielle et incomplète. Et, comme c'est ce

de l'art, mais qui porteraient sur des fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement. On donnerait sans doute des éloges à l'architecte;.... mais on regarderait comme la plus insigne folie d'avoir bâti, sur de si faibles fondements, un si superbe édifice;.... et personne ne serait assez peu sage pour y vouloir loger. »

qu'il a déjà fait avec Descartes, Malebranche et Leibnitz, il s'ensuit que son travail, qui à d'autres égards encore n'est pas irréprochable, considéré dans les limites beaucoup trop restreintes où il lui a plu de le renfermer, paraît en somme insuffisant. Ce n'est pas qu'il n'y ait à en distinguer plus d'un excellent morceau, le chapitre, entre autres, sur les hypothèses, dans lequel cependant il est plus question des sciences physiques que des sciences philosophiques, et celui qui a pour titre : « *Du génie de ceux qui, dans le dessein de remonter à la nature des choses, font des systèmes et des hypothèses gratuites,* » dans lequel toutefois aussi il cède encore un peu trop à son habituelle prévention contre les philosophes qui ne sont pas de son école. Encore une fois, je ne prétends pas contester ces mérites; mais je demande qu'on mette aussi en balance les défauts qui s'y mêlent; et alors le jugement final, la conclusion à laquelle on s'arrête, c'est que le *Traité des systèmes*, qui aurait pu être une excellente introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie, reste un livre imparfait, d'une érudition trop bornée, et d'une critique qui n'a pas toujours elle-même l'étendue et la justesse qu'on aurait désirées et qui en auraient fait l'autorité.

Ce n'est donc pas sans certaines réserves que je rendrai à cet ouvrage de Condillac la justice favorable que ses contemporains, surtout, lui ont trop largement accordée. Il y règne en général ce talent d'analyse et de discussion, cette liberté et cette fermeté d'examen, cette sobriété et cette netteté de pensée, comme de parole, qui caractérisent éminemment l'auteur; mais il y manque, d'autre part, avec une connaissance plus étendue et plus profonde de l'histoire,

cet art de bonne interprétation et de juste conciliation des doctrines par ce qu'elles ont de meilleur, en y ajoutant, s'il se peut, quelque chose de meilleur encore, selon la maxime de Leibnitz, qui est le plus sûr moyen d'avancement pour la philosophie. On n'y trouve, au lieu de cela, qu'une sorte de scepticisme ou de critique négative et destructive, *pars destruens*, pour prendre une expression de Bacon, sans rien de celle qui recueille, choisit, conserve et édifie, *pars instruens*, qui seule fait la fécondité des recherches historiques, et donne à l'érudition son prix et son véritable usage. En tout, ce n'est pas un livre qui tienne ce qu'il promet, et, après le *Traité des systèmes*, il y a encore place pour ce que je viens d'appeler une introduction générale à l'histoire de la philosophie.

Et maintenant, si l'on veut porter sur Condillac un dernier jugement qui ne soit plus particulier à tel ou tel de ses ouvrages, mais s'étende à tous en général, embrasse sommairement sa philosophie toute entière, et comprenne aussi sa personne et sa vie, il n'y a qu'à revenir sur cette carrière si pleine, si laborieuse, si utilement et si honorablement parcourue, sur l'ensemble de ses travaux, la plupart entrepris avec tant de soin et tant de suite pour l'éducation de son élève, et qui sont d'un bon écrivain et d'un excellent maître à la fois. Il n'y a également qu'à considérer que, s'il a cotoyé et ménagé la philosophie régnante en son temps, il ne s'y est cependant pas rallié; qu'il est au contraire resté net et ferme dans son constant spiritualisme, et s'y est fait respecter, et que, sans rompre le courant qui entraînait aux écueils tant de libres et généreux esprits, il s'est maintenu, pour sa part, fidèle

à Dieu et à l'âme; on n'a qu'à faire ainsi, et on lui rendra une bonne et équitable justice. Avoir bien vécu et beaucoup pensé, tout dans ces pensées ne fût-il pas irréprochable, en faut-il plus pour laisser une noble et digne mémoire?

APPENDICE

RAPPORT

LU EN 1837

A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
SUR LE CONCOURS RELATIF A

L'ORGANUM D'ARISTOTE

Sujet du prix : 1° Discuter l'authenticité de l'*Organum* et des diverses parties dont il se compose;

2° Faire connaître l'*Organum;* déterminer le plan, le caractère et le but de cet ouvrage;

3° En faire l'histoire; exposer l'influence de la logique d'Aristote sur tous les grands systèmes de logique de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes;

4° Apprécier la valeur intrinsèque de cette logique, et signaler les emprunts utiles que pourrait lui faire la philosophie de notre siècle.

Messieurs,

Si le concours dont j'ai à vous rendre compte, n'est point aussi remarquable que celui qui l'a précédé, soit par le nombre, soit par le mérite des mémoires qui vous ont été

adressés, il n'en est pas moins en lui-même très-satisfaisant et de bon augure; et l'Académie peut de nouveau se féliciter du genre et du caractère des sujets proposés pour le prix de philosophie; c'est maintenant, on peut le dire, une expérience à peu près faite, et qui, il faut l'espérer, ne se démentira pas dans l'avenir, que des questions difficiles, ardues même et de peu d'attrait, mais d'un grand intérêt scientifique, non-seulement ne repoussent pas les concurrents sérieux, mais les excitent plutôt et les déterminent à des travaux que, sans l'intervention, l'autorité et les encouragements de l'Académie, ils n'auraient peut-être jamais tentés. La question de l'*Organum*, comme celle de la *Métaphysique*, touchant à la fois à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, portant sur un des monuments les plus complets et les plus éminents de la philosophie ancienne, et le désignant à l'étude, à l'analyse et au jugement de la critique moderne, ne devait pas rester sans réponse et sans solution; un trop bon exemple avait été donné pour qu'il ne fût pas, sinon égalé, du moins honorablement imité. Il l'a été, messieurs; vous en jugerez par l'examen que je vais faire, sous vos yeux, des deux mémoires dont j'ai à vous entretenir, au nom de la section de philosophie.

La marche que je suivrai dans cet examen serait sans doute peu convenable si ces mémoires étaient plus nombreux, moins analogues entre eux par l'ordre et la disposition des matières qu'ils contiennent; mais n'ayant à vous parler que de deux ouvrages, conçus et exécutés sur le même plan, je puis, je crois, sans inconvénient, après vous avoir indiqué leurs divisions générales, vous les faire

connaître parallèlement dans chacune de ces divisions. Ce rapprochement, point par point, des deux termes à comparer ne peut être cause d'aucune confusion, et servira à mieux marquer, à mieux estimer dans le détail les mérites relatifs des deux concurrents, et ainsi à mieux préparer l'appréciation générale dont ils devront être l'objet, et par laquelle je conclurai.

Je commencerai par dire que l'un de ces mémoires, le n° 2, avec son *appendice*, son tableau synoptique, sa table des matières et son *index*, forme à peu près la valeur de neuf cents pages d'écriture ordinaire, et que l'autre, le n° 1, qui, il est vrai, n'a ni table, ni *index*, et qui est en général d'une écriture assez serrée, en a seulement deux cent cinquante.

Ils se composent tous deux de quatre parties distinctes, qui, selon l'esprit et la lettre du programme qu'elles développent, ont pour objet : la première, la discussion de l'authenticité ; la deuxième, l'analyse ; la troisième, l'histoire ; la quatrième, la critique et le jugement de l'*Organum*.

L'auteur du mémoire n° 2, après une introduction générale d'un caractère assez vague, mais dans laquelle cependant on aime à reconnaître un sentiment vrai d'admiration, il faudrait presque dire de religion, pour le philosophe qu'il va étudier, traite successivement dans la première partie : 1° du titre même de l'*Organum ;* 2° des catalogues qui mentionnent l'*Organum ;* 3° des témoignages qui en constatent l'existence ; 4° des attaques dont il a été l'objet ; 5° des preuves nombreuses d'authenticité qu'il offre en lui-même et intrinsèquement ; 6° des titres et de l'ordre actuel des diverses parties qu'il comprend.

Sur chacun de ces points, qui, comme on le voit, embrassent dans leur suite toute la question de l'authenticité, l'auteur s'est livré à des discussions savantes et approfondies, dont les conclusions sont en général aussi justes en elles-mêmes que clairement démontrées. C'est avec un vrai plaisir et un intérêt soutenu qu'on le suit dans ses recherches, où se mêle constamment à une érudition toujours sûre, abondante et précise, une exactitude de critique et une rigueur de raisonnement qu'on ne trouve jamais en défaut.

Et d'abord, quant au nom même que porte l'ouvrage d'Aristote, et dont il a soin de faire l'histoire, après avoir reconnu qu'il n'appartient pas à ce philosophe, qui, tout au plus, par quelques textes d'ailleurs peu significatifs, aurait pu y donner lieu, il montre très-bien que ce mot commence à être employé par l'école péripatéticienne, lorsque, par opposition aux stoïciens, qui ne partageaient pas cette opinion, elle regarde la logique comme un instrument, ὄργανον, et non comme une partie, μέρος, de la philosophie. De là l'expression de Diogène de Laërte, disant qu'Aristote a fait de la logique un instrument acéré, ὄργανον προσηκριβωμένον ; de là, dans les classifications des ouvrages du Stagirite, proposées par Ammonius et Simplicius, le titre de Λογικὰ ἢ ὀργανικά, donné à la logique, et celui dont se sert pour la même désignation David l'Arménien, τὸ Λογικὸν ἢ ὀργανικόν. Toutefois ce n'est guère que parmi les commentateurs latins du xv[e] siècle que le mot ὄργανον ou *organum* fut habituellement usité, et resta le titre consacré pour nommer collectivement les traités logiques d'Aristote.

Quant au sens même du mot, l'auteur pense qu'il ne

faut pas entendre, comme on le fait ordinairement, que la logique est un instrument, la science-instrument, autrement dit l'art de connaître, mais la science de l'instrument, de cette faculté qui est à l'âme comme la main est au corps, selon l'expression d'Aristote, l'organe des organes, l'intelligence enfin, source et moyen de toute connaissance; en sorte qu'à proprement parler ce n'est pas ὄργανον, mais περὶ ὀργάνου, qu'il faudrait intituler la logique.

Après la question du titre vient celle des catalogues de l'*Organum*. Il y en a six principaux; trois sont spéciaux : ce sont celui de Diogène de Laërte, celui de l'*anonyme* de Ménage, et enfin celui des Arabes; quant aux trois autres, ils sont moins directs et ont pour auteurs Ammonius, David l'Arménien et Simplicius. Les trois premiers, quoique confus, méritent cependant quelque confiance, parce qu'ils s'accordent, dans leur désordre, à citer ou à indiquer toutes les parties, reconnues pour appartenir à Aristote; seulement ils y en ajoutent d'autres qui nous manquent aujourd'hui. Les trois autres, émanant de péripatéticiens qui les ont composés ou acceptés, non en compilateurs, mais en critiques, ont toute l'autorité nécessaire pour garantir l'authenticité des traités qu'ils mentionnent uniformément.

A ces preuves, déjà suffisantes, s'en joignent d'autres d'un genre différent, qui ont aussi leur force. Ainsi il y a déjà au moins une certaine probabilité dans l'usage constant où sont les premiers péripatéticiens, Théophraste entre autres, et les stoïciens, qui, en logique, suivent Aristote, de faire des traités dont les titres sont les mêmes

que ceux du Stagirite ; ils ont leurs *catégories,* leur *hermeneia*, leurs *analytiques premiers* et *derniers*, etc.

Mais des témoignages certains viennent à l'appui de cette présomption; et d'abord il paraît constant, d'après les assertions dignes de foi d'Ammonius et de David, que tous les ouvrages logiques d'Aristote, ou du moins les *Catégories* et les *Analytiques*, se trouvaient à la bibliothèque d'Alexandrie, reconnus et vérifiés par les interprètes attiques. Ensuite on ne peut douter que Cicéron ne connût au moins les *Topiques*, qu'il cite au début de son propre ouvrage sur le même sujet; Quintilien les *Catégories*, qu'il cite pareillement ; Aulu-Gelle les *premiers Analytiques*, dont il extrait, dans ses *Nuits*, la définition du syllogisme. Enfin des autorités irrécusables ne laissent aucun doute sur l'existence et l'authenticité de l'*Organum :* ainsi Galien, qui étudia à fond la logique, et composa sur cette matière des livres originaux en même temps que des commentaires relatifs à la plupart des traités d'Aristote, dans un passage important nomme les *premiers* et les *seconds Analytiques*, et fait même connaître que ces titres remplacent ceux-ci : *du Syllogisme* et *de la Démonstration*, περὶ συλλογισμοῦ καὶ περὶ ἀποδείξεως, originairement d'Aristote ; Alexandre d'Aphrodise, le contemporain de Galien, le plus ancien et le plus exact des commentateurs d'Aristote parvenus jusqu'à nous, le commentateur par excellence, Ὁ ἐξηγητὴς, et duquel il reste un commentaire sur les *premiers Analytiques*, cite très-fréquemment les divers traités de l'*Organum*, les *Catégories*, l'*Hermeneia*, les *derniers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes ;* et pour clore cette liste, Apulée, l'in-

troducteur de la logique d'Aristote chez les Romains, extrait et cite dans un de ses ouvrages l'*Hermeneia* et les *premiers Analytiques*.

Afin de compléter ce genre de preuves, l'auteur du mémoire n° 2 prend en particulier chacun des traités qui composent aujourd'hui l'*Organum*, et en établit l'authenticité par des raisons spéciales. Ainsi, sans insister beaucoup sur les *premiers* et les *derniers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, qui sont en effet hors de contestation, il s'arrête davantage sur les *Catégories* et l'*Hermeneia*. Il s'attache à montrer que les *Catégories* étaient, comme les autres traités, dans la bibliothèque d'Alexandrie; qu'il y en avait même deux exemplaires, dont l'un était plus correct et plus pur que l'autre; qu'elles ont été le sujet d'une foule de commentaires, qui commencent avec les premiers disciples d'Aristote et se continuent jusqu'au VIe siècle; que, parmi les commentateurs, Andronicus de Rhodes, au témoignage de Boëce, est le seul qui en ait contesté, au moins en partie, l'authenticité; mais, outre que ses motifs, restés inconnus, ne sauraient être appréciés, on peut à bon droit lui opposer Ammonius, David et Simplicius, qui tous trois s'accordent à reconnaître que ce traité est d'Aristote, et font valoir en faveur de leur opinion cette considération, entre autres, que sans les *Catégories* la philosophie d'Aristote serait sans tête, ἀκέφαλος. Il y a en effet une foule de passages, dans les *Analytiques* et la *Métaphysique* en particulier, qui ne s'expliquent et ne se comprennent que par les *Catégories*, auxquelles d'ailleurs il est fait fréquemment allusion. Quant à l'*Hermeneia*, bien qu'à cause de son obscu-

rité et des difficultés qu'elle présente et dont se plaignent tous les commentateurs, elle ait été l'objet de plus d'un doute, il n'y a cependant pas d'autorités qui la mettent sérieusement en question. Ainsi la plus imposante qu'elle ait contre elle, celle d'Andronicus de Rhodes, très-faible en elle-même, est d'ailleurs combattue par celle d'Alexandre d'Aphrodise, laquelle est de grand poids dans la question; l'*Hermeneia* est en outre citée dans tous les catalogues, et acceptée par la plupart des commentateurs et des interprètes. Galien, en particulier, en a fait trois commentaires, comme il l'atteste lui-même, et Apulée un extrait qui nous est resté.

Fort de toutes ces preuves, qui établissent l'authenticité du tout et des diverses parties de la Logique d'Aristote, l'auteur n'a pas de peine à repousser quelques attaques des modernes auxquelles l'existence de cet ouvrage a été successivement en butte; dans un chapitre spécial, il les examine avec soin et les réfute victorieusement. Dès la fin du xve siècle, le mouvement de réaction qui s'annonçait contre la scolastique, s'étendait à Aristote lui-même, et plusieurs philosophes avaient tenté de mettre l'*Organum* en discrédit, en conservant toutefois une certaine mesure, Louis Vivès, par exemple; mais bientôt des hostilités plus directes se déclarèrent : Ramus, Nizzoli, Patrizzi, et plus tard Gassendi, mais Ramus surtout, furent très-vifs contre l'*Organum*. Ils prétendirent, par des arguments dont aucun n'est péremptoire et dont la plupart peuvent être repoussés par des raisons du genre de celles qui viennent d'être présentées : 1° que l'*Organum* était indigne d'Aristote; 2° que les témoignages à son égard ne s'accordaient

pas dans l'antiquité; 3° qu'Aristote, de son côté, ne s'accordait pas avec lui-même dans ses propres citations.

L'auteur, et c'est avec raison, n'insiste ni sur le premier ni sur le second de ces arguments. Quant au troisième, voici comment il y répond : les citations qui ne consistent et ne peuvent jamais consister qu'en quelques mots, sont, par cela même, de nature à être facilement interpolées, et il n'est pas de philologue qui n'en ait pu faire la remarque. Pour celles qui se rencontrent en particulier dans Aristote, la chose est presque incontestable. Ainsi, d'après le témoignage très-positif de Galien, ce n'est que de son temps que les *Analytiques*, intitulés par l'auteur περὶ συλλογισμοῦ et περί ἀποδείξεως, ont pris le nom d'*Analytiques premiers* et *derniers* (ou seconds). Toutes les fois donc que les *Analytiques* sont nommés dans les œuvres d'Aristote, on peut être certain que les citations ne lui appartiennent pas. Puis comment expliquer, si toutes étaient certainement de lui, cette confusion de livres qui se citent mutuellement, comme les *Topiques* et les *Analytiques?* Est-il probable que des citations de ce genre puissent être reportées à Aristote lui-même?

L'argumentation des adversaires d'Aristote, au XVIe et au XVIIe siècle, est donc sans valeur, et Leibnitz, en donnant une édition du livre de l'un d'entre eux, Nizzoli, a pu dire avec raison, dans son style ferme et précis : *Persuadet me perspecta hypothesium harmonia, et æqualis ubique methodus velocissimæ subtilitatis.*

Cette opinion de Leibnitz nous amène naturellement à ce que l'auteur appelle les preuves intrinsèques de l'authenticité de l'*Organum*. En effet, de cette espèce de

preuves, la meilleure est certainement celle qui vient d'être résumée dans l'opinion de ce grand maître. Il est vrai qu'elle a l'inconvénient de n'être pas frappante pour tous les esprits, et qu'elle suppose une intelligence approfondie d'Aristote; mais elle n'en est pas moins la plus forte, aux yeux de tout juge compétent; elle sera plus tard, et en plus d'un endroit, développée par l'auteur; il se borne ici à l'affirmer sous la garantie de Leibnitz.

Il ne s'occupe pour le moment que des preuves intrinsèques, tirées des citations; d'après la remarque, faite plus haut au sujet des interpolations, il ne faudrait pas admettre ce genre de preuves avec trop de facilité; mais, en ne les accueillant qu'avec discrétion, on peut les accepter avec confiance.

Les *Catégories* ne sont précisément citées dans aucune partie de l'*Organum;* mais elles y sont clairement indiquées dans plus de vingt passages; il suffira d'en rapporter deux. Le premier se trouve dans les *Topiques* (liv. I, ch. 9); les dix catégories y sont énoncées sans omission et suivant l'ordre où elles sont placées dans le traité spécial auquel elles donnent leur nom. Seulement, à l'expression d'οὐσία Aristote a substitué celle qu'il emploie fréquemment dans le même sens, τί ἐστιν, ce qu'est la chose, c'est-à-dire, son essence, sa substance. Le second passage se trouve également dans les *Topiques* (liv. II, ch. 2). Ce qui lui donne une grande importance, c'est que toute la théorie des opposés et des contraires, qui forme la dernière partie des *Catégories*, rejetées par Andronicus, s'y trouve résumée.

L'*Hermeneia*, non plus que les *Catégories*, ne se trouve

expressément citée dans aucun autre ouvrage d'Aristote ; mais elle est supposée par divers passages de l'*Organum*. L'auteur en donne la liste complète, et prouve jusqu'à l'évidence, en les rapportant (pag. 86 et suiv.), que l'*Hermeneia* tient comme partie au tout que forme l'*Organum*.

Il en est de même des *Analytiques*, qui sont cités ou indiqués dans les *Topiques*, dans les *Réfutations des sophistes*, et enfin dans la *Métaphysique*, les *trois Morales* et la *Rhétorique*.

Les *Topiques* sont cités dans l'*Hermeneia*, dans les *premiers Analytiques* et dans la *Rhéthorique*.

Enfin les *Réfutations des sophistes* se lient aussi par des textes certains aux autres traités de l'*Organum*.

L'auteur termine tous ces rapprochements par une réflexion qui en marque à la fois la valeur et la portée : « On pourrait, dit-il, révoquer en doute l'authenticité de quelques-unes de ces citations, de celles, par exemple, des *Analytiques* qui désignent les *Topiques*, et réciproquement; il n'en resterait pas moins prouvé que les relations des six traités qui composent l'*Organum* sont bien réelles, puisqu'elles ont pu être établies de cette façon, que ce soit d'ailleurs Aristote lui-même ou ses successeurs qui les aient notées. »

Une question nécessairement impliquée dans celle de l'authenticité de l'*Organum* est celle de sa transmission depuis Aristote jusqu'à Andronicus de Rhodes. L'auteur la traite et la résout avec autant de sagacité que de précision. Après avoir montré que le double récit de Strabon et de Plutarque sur la destinée des œuvres d'Aristote, qu'il rapporte, commente et trouve à l'abri de toute ob-

jection, parle des livres, βιβλία, et non des autographes d'Aristote, il en tire cette conclusion, que ce n'est pas, comme on l'a cru, le texte même, mais une copie qui parvint mutilée entre les mains d'Andronicus; que par conséquent les autographes, ou d'autres copies qu'on peut supposer plus fidèles, ont eu cours dans les écoles (il y en avait certainement dans la bibliothèque d'Alexandrie), et en ce qui concerne l'*Organum* particulièrement, « qu'il était, selon toute apparence, un des ouvrages les plus connus d'Aristote (voir ce qui a été dit précédemment), que les savants d'Alexandrie le possédaient, et que le souterrain de Scepsis ne le déroba ni à leurs études, ni à leurs critiques. Il faut, en outre, rappeler ici de nouveau qu'Andronicus doutait de l'authenticité de la troisième partie des *Catégories* et de l'*Hermeneia*, et qu'il ne possédait pas les autographes, puiqu'ils auraient infailliblement résolu ses doutes. »

On peut donc dire en résumé que, depuis Aristote jusqu'à nous, il est possible de suivre à travers les siècles la transmission de l'*Organum*.

Une autre question, qui a aussi dans cet examen sa place et son intérêt, et qui est comme la suite de celle-là, a pour objet les titres donnés aux diverses parties de cet ouvrage.

Ces titres sont-ils d'Aristote lui-même, et, dans le cas de la négative, à qui faut-il les rapporter, et quelle est la signification précise qu'il convient d'y attacher? Et d'abord, celui des *Catégories*, qui, au témoignage de David, est simplement Κατηγορίαι, ou Περὶ τῶν κατηγοριῶν, ou Περι δέκα γενῶν, sur les genres, ou Περι τῶν τόπων, ou enfin Περῖ τῶν

καθόλου λόγων, est d'Aristote sous la première de ces formes, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης; sous les autres, il est de divers commentateurs. Mais Aristote a changé le sens ordinaire de ce mot κατηγορία, accusation, en celui d'attribution. Aristote, dit Porphyre (*Questions sur les Catégories*), appelle *catégories* les énonciations des mots, appliqués à désigner les choses. On peut ajouter, comme explication, que ce sont les termes propres à exprimer les divers attributs ou points de vue de l'être.

Le titre du Περὶ ἑρμηνείας a assez embarrassé les commentateurs, qui l'ont expliqué ou traduit de diverses manières : *de Interpretatione*, *de Enunciatione*, *de Pronuntiatione;* mais le meilleur moyen de le bien entendre est de consulter Aristote lui-même, qui, dans divers endroits, et particulièrement dans le traité de la *Respiration*, dit : « La nature se sert souvent d'un même organe pour deux fonctions différentes, de même que dans certains animaux elle se sert de la langue pour le goût et le langage, (πρὸς τὴν ἑρμηνείαν). » Le titre Περὶ ἑρμηνείας reviendrait donc à celui-ci : Traité du langage. Il est, du reste, d'Aristote; tous les commentateurs se sont accordés à le reconnaître.

Il en est autrement de celui des Analytiques, Ἀναλυτικά : on sait qu'il n'est pas de lui, et qu'il a été substitué à celui de Περὶ συλλογισμοῦ, qu'il avait donné aux *premiers Analytiques*, et de Περὶ ἀποδείξεως, qu'il avait donné aux *seconds*. Galien, en rapportant ce changement, le repousse et préfère les titres de l'auteur. Ce n'est pas sans raison : car si, d'après un ou deux passages d'Aristote, on peut appeler *analytique* le livre où est analysé et régulièrement décomposé le procédé du syllogisme, il n'en est pas de même

du traité où l'on ne considère plus le syllogisme, précédemment analysé, que dans son résultat, la démonstration. Toutefois l'usage a prévalu, et déjà Alexandre d'Aphrodise ne fait plus de difficulté de se servir des mots ἀναλυτικά πρότερα καὶ ὕστερα.

Les *Topiques* sont indifféremment nommés, dans les commentateurs, Τοπικά, et οἱ Τόποι; mais Aristote emploie beaucoup plus souvent le terme τοπικά.

Le sens de l'un ou de l'autre de ces termes est, du reste, facile à déterminer. Ce sont les idées générales desquelles on tire les arguments, *sedes argumentorum*, comme le dit Cicéron.

Le titre des Ἔλεγχοι σοφιστικοί est généralement admis. Il signifie Réfutations des sophistes, ou encore Arguments des sophistes, ce que nous entendons par sophismes. Il ne se trouve pas dans Aristote comme titre, mais seulement comme dénomination d'une espèce particulière de raisonnement.

En résumé, si l'on peut douter que la plupart des titres actuels des six parties de l'*Organum* appartiennent à Aristote, il est certain que, dès le temps de Galien et d'Alexandre d'Aphrodise, ils sont connus, acceptés, et à peu près les seuls ordinairement employés.

L'auteur du mémoire n° 2 était trop plein de son sujet pour ne pas s'occuper, à la suite des diverses questions qu'il a successivement traitées, de l'ordre de composition de l'*Organum*. C'est, en effet, par où il termine cette première partie de son travail.

Après avoir démontré combien peu il y a de lumière à

recueillir sur ce point dans le catalogue de Diogène de Laërte, il se résout à n'en chercher que dans Aristote lui-même.

Il commence donc par rappeler que, si les *Catégories* et le Traité du langage ne sont cités formellement dans aucun ouvrage d'Aristote, ils sont supposés par toutes les parties de l'*Organum*.

Les *premiers Analytiques* précèdent certainement les derniers. Aristote l'affirme dans un passage, entre autres au chapitre IV des *premiers Analytiques*, lorsqu'il dit qu'il traitera d'abord du syllogisme, et puis de la démonstration.

Les *Topiques*, à leur début et dans leur ensemble, se rattachent à la théorie du syllogisme. Quelques différences d'expressions et même d'idées, qui sont, du reste, réelles, d'un de ces ouvrages à l'autre, ne suffisent pas pour faire conclure que le premier ait été composé avant le second, et à une époque où la pensée d'Aristote n'était pas encore fixée; elles sont trop légères pour ne pas s'expliquer par ces modifications inévitables, auxquelles n'échappe pas un auteur, quelque unité de vue qu'il y ait d'ailleurs dans son esprit.

Les *Réfutations des sophistes* succèdent et tiennent aux *Topiques* d'une manière évidente.

Du reste, un passage bien précis du chapitre II de ce dernier traité ne laisse aucun doute sur la composition et l'enchaînement des *Analytiques*, des *Topiques* et des *Réfutations des sophistes* : Aristote y dit qu'il a déjà parlé du genre démonstratif (les *Analytiques*), qu'il a traité ailleurs du dialectique (les *Topiques*), et qu'il ne lui reste qu'à

considérer le dernier genre, celui de la dispute (*Réfutations des sophistes*).

Quant à la date de la composition de l'*Organum*, il n'est pas aisé de la déterminer avec exactitude ; rien ne l'indique dans l'ouvrage lui-même ; seulement, par divers passages que l'auteur rapproche et combine, il paraît certain que ce doit être un des derniers travaux d'Aristote.

Dans un résumé général qui termine cette première partie de son mémoire, l'auteur reproduit, en les rapprochant, les conclusions particulières de chacun de ses chapitres, et finit par une dernière et sommaire conclusion, dans laquelle il affirme que nous possédons aujourd'hui l'*Organum* tel que le possédait l'antiquité, et tel que le conçut Aristote lui-même.

« Parvenu à ce point, dit-il, par une route peut-être un peu longue, mais que nous n'avons pas cru devoir abréger, il nous semble que désormais nous marchons sur un terrain plus solide. Certes les doutes que nous avons cherché à combattre et à dissiper, n'étaient pas tous puissants; mais ils étaient pourtant de nature à gêner notre marche. Il nous paraît qu'à cette heure ils sont tous levés, et qu'il ne peut plus en naître d'autres. Quels qu'ils soient d'ailleurs, il n'est pas possible qu'ils puissent prévaloir contre cet assentiment unanime des siècles, qui reconnaissent Aristote pour l'auteur de l'*Organum* et le créateur de la logique. »

Telle est l'analyse exacte de cette partie du mémoire n° 2 ; elle touche à toutes les questions que l'auteur a discutées, elle reproduit toutes les solutions qu'il a proposées



et développées; aucun point important n'y a, je pense, été omis; tout y est résumé, sauf cependant ce qui ne se résume guère et prend difficilement place dans un cadre resserré, où disparaissent nécessairement les détails et les accessoires. Or ces détails et ces accessoires ont, dans les œuvres d'érudition, tout comme dans celles d'art, leur valeur et leur mérite. Ici ils abondent heureusement; ils concourent aux preuves et leur servent de complément; ils appuient les conjectures et leur prêtent de la vraisemblance; ils se groupent autour des assertions, de manière à leur donner autorité et crédit. Ils consistent en une foule d'indications, quand elles suffisent, de citations, quand il les faut, d'explications, quand elles conviennent, qui toutes se rattachent aux démonstrations et contribuent à leur force. Ainsi, par exemple, quand il y a lieu, l'auteur ne manque jamais de faire l'histoire des mots, et avec l'histoire des mots celle des idées qu'ils représentent, et de tourner ainsi la philologie au profit de la philosophie. De même encore on aime à le voir, plein d'une connaissance familière et approfondie d'Aristote, passer, selon le besoin, d'un traité à l'autre de l'*Organum*, de l'*Organum* à la *Métaphysique*, à la *Morale*, à la *Rhéthorique*, etc., et tirer de ces rapprochements des inductions aussi justes que faciles et naturelles. On le sent maître de sa matière et nullement embarrassé pour l'envisager sous toutes les faces. Si donc je me suis borné à consigner dans mon analyse ses résultats les plus généraux, je ne dois pas oublier de dire avec quelle habileté il les prépare, avec quelle sagacité il les ménage, avec quelle sûreté de jugement et quelle richesse d'érudition il les établit ou les confirme.

En tout, cette partie de son travail est un morceau fort remarquable de critique historique.

Je passe au mémoire n° 1. L'auteur de ce mémoire a traité les mêmes questions principales que l'auteur du mémoire n° 2; mais il est loin d'y avoir joint toutes les questions accessoires dont l'autre les a entourées; ainsi, se renfermant littéralement dans les termes du programme, il a simplement discuté ces deux points capitaux : 1° De l'authenticité des diverses parties de l'*Organum*; 2° de l'authenticité de l'ensemble de cet ouvrage. Suffisante en elle-même, sa dissertation est relativement moins féconde et moins riche.

Et d'abord, quant aux noms qui servent de titres, soit aux parties, soit à l'ensemble de l'ouvrage, l'auteur en néglige un peu trop la génération, la formation et l'exacte détermination. Ainsi, par exemple, sur celui d'Ὄργανον, il se borne à dire qu'il n'est pas d'Aristote, sans rechercher si, dans Aristote, employé, il est vrai, comme terme ordinaire, il n'a pas déjà quelque chose de la signification que plus tard il reçoit et conserve, et sans indiquer comment ensuite, chez les commentateurs, de nuances en nuances, après avoir été successivement Λογικὰ ἢ ὀργανικά, τὸ Λογικὸν ἢ ὀργανικόν, il finit par être l'Ὄργανον. Il n'y a pas à comparer sous ce rapport les quelques lignes du n° 1 avec le chapitre plein de savoir qui se trouve dans le n° 2. On pourrait en dire autant des mots : *Catégories*, *Hermeneia* et *Analytiques*, etc., si bien expliqués dans le n° 2, et traités avec trop peu de soin dans le n° 1.

L'auteur ne s'est pas non plus expressément occupé des catalogues de l'*Organum* et des divers titres de ses parties.

S'il en a parlé, c'est en passant et sans en faire un objet spécial d'examen. Il en est de même de plusieurs autres détails qui, détachés et pris à part, ainsi que dans le n° 2, auraient pu donner lieu à des recherches intéressantes, et qui, jetés et comme effacés dans le cours de la composition, perdent de leur relief et de leur importance.

Après quelques mots d'introduction sur la méthode, en matière de critique historique ou littéraire, et sur les moyens tant internes qu'externes à employer pour déterminer l'authenticité d'un ouvrage, l'auteur aborde la question de l'authenticité des *Catégories* et la résout affirmativement ; voici en quels termes :

« Cependant il faut convenir que, si tout cela suffit pour établir : 1° qu'il est impossible de réputer les *Catégories* inauthentiques ; 2° qu'il est très-probable, au contraire, qu'elles sont authentiques, nous ne sommes cependant pas absolument sûrs par là de leur authenticité. »

Cette conclusion, comme on le voit, la même au fond que celle du n° 2, est toutefois moins positive. A quoi cela tient-il? La plupart des raisons de croire sont communes aux deux mémoires ; elles sont tirées, dans l'un et l'autre : 1° des témoignages ; 2° des indications ou des citations des *Catégories* qu'on trouve dans d'autres ouvrages d'Aristote ; 3° enfin, du rapport et de la liaison logique de ce traité avec ceux dont se compose l'*Organum*. Pourquoi donc l'un des auteurs affirme-t-il plus que l'autre ? C'est d'abord, si je ne me trompe, parce qu'ils ne sont pas tous deux dans la même disposition d'esprit, à l'égard d'Aristote. Le premier, en effet, lui voue une espèce de culte, qui n'est pas aveugle sans doute, mais

qui se trahit par un zèle ardent à ne rien laisser enlever des autels de son dieu, à tout y conserver, à tout y restituer; le second, avec moins de dévotion, a moins de sollicitude et d'empressement, et il prendrait mieux son parti des dégradations ou des défauts dont pourrait être atteint le grand monument qu'il examine. C'est ensuite parce que l'auteur du mémoire n° 1 n'a pas autant que celui du n° 2 approfondi et développé ses motifs de jugement; mais c'est surtout parce qu'il n'a pas fait des catalogues tout l'usage qu'il pouvait en faire, et qu'il n'a pas eu assez égard au témoignage d'Ammonius, et particulièrement à celui de David, que, du reste, il ignorait peut-être, et dont les termes sont, en parlant des *Catégories* (*in Categ. manusc.*, 1939, f°, ch. 11) : « Ce livre est bien d'Aristote; car il a subi l'examen des interprètes attiques qui l'ont reconnu pour authentique. On trouva dans les vieilles bibliothèques quarante livres des *Analytiques* et deux des *Catégories*. Les interprètes n'en acceptèrent que quatre des *Analytiques* et un des *Catégories*. »

Ainsi s'explique la nuance qui distingue sur ce point les deux mémoires en question, et qui fait la prééminence du n° 2 sur le n° 1.

Mêmes remarques à peu près au sujet du traité de l'*Hermeneia* ou *De Interpretatione* : l'auteur du mémoire n° 1 en reconnaît l'authenticité, sans s'arrêter aux raisons très-faibles d'après lesquelles on l'a contestée, et il trouve ses preuves dans des témoignages certains qu'il oppose avec assurance à des témoignages contraires, beaucoup moins dignes de foi, comme, par exemple, celui d'Alexandre d'Aphrodise, qui l'emporte certainement sur

celui d'Andronicus, et dans les rapports de l'*Hermeneia* avec d'autres parties de l'*Organum*, que quelques critiques ou commentateurs n'ont pas assez aperçus. En conséquence, il conclut, comme l'auteur du n° 2, et d'après les mêmes considérations, mais moins bien présentées et surtout moins appuyées de textes et de citations; en sorte que, si cette observation, qui ici, il est vrai, n'a pas grande importance, mais qui peut en avoir davantage ailleurs, venait à se répéter fréquemment, et c'est ce qui arrivera, on pourrait raisonnablement inférer que celui des deux concurrents dont nous nous occupons en ce moment, est moins familier que l'autre avec les sources et les autorités, et a un fonds moins riche d'érudition et de philologie.

Même remarque encore au sujet des *Analytiques*, des *Topiques* et du traité des *Arguments des sophistes :* l'auteur du mémoire n° 1 en reconnaît l'authenticité avec d'autant plus de facilité, qu'elle a été moins sujette à de sérieuses objections.

Dans un dernier et court chapitre, il conclut à l'authenticité de l'*Organum* en général, dans la mesure où il a conclu à celle de chacune de ses parties, et termine par ces mots, qui caractérisent son opinion : « Quoi qu'il en soit de la parfaite authenticité de l'*Organum*, c'est ce livre que nous avons à analyser et à apprécier; il importe assez peu à la science de la logique (je ne dis pas de son histoire), que cet ouvrage soit ou non d'Aristote. Le reste du travail que l'Académie nous demande est indépendant de cette question. Quel que soit l'auteur de l'*Organum*, l'ouvrage n'en est donc ni meilleur ni pire, et son influence

n'a été ni plus faible ni plus forte. Nous pouvons donc aborder les questions suivantes, etc. »

Dans un passage analogue, et qui pourrait servir de correctif à ce que celui-ci a de trop absolu, l'auteur du mémoire n° 2 exprime ainsi sa pensée : « Le monde qui possède ce trésor et qui en jouit, peut toujours, avec Albert le Grand, renvoyer ces recherches de propriété, cette enquête des titres d'auteur, aux écoles des pythagoriciens, et dire, avec le père du péripatétisme au moyen âge : « Hoc dignum pythagoricis, qui in verbo magistri jura-« bant; ab aliis autem hoc quæsitum non est. A quocun-« que enim dicta erant recipiebantur, dummodo probatæ « veritatis haberent rationem. » Cette sanction de la vérité est, sans contredit, la plus importante; mais, à côté de cette question, il en est d'autres que l'opinion commune peut négliger, mais que la philologie et l'érudition doivent éclairer, qu'elles se sont de tout temps posées, et qui importent, sinon à l'utilité générale, du moins à l'équité des jugements de l'histoire. »

Les deux auteurs, dans ces deux passages qui renferment comme leur dernier mot sur l'authenticité de l'*Organum*, révèlent aussi l'esprit dont l'un et l'autre sont animés dans toute cette discussion. C'est, comme je l'ai déjà indiqué plus haut, plus de goût dans le n° 2 pour les questions d'histoire, plus d'efforts et plus de talent pour les traiter et les résoudre; dans le n° 1, moins de curiosité et moins de connaissance des sources, plus de facilité à se contenter de l'érudition d'autrui; dans celui-ci, par suite, plus de familiarité avec un grand nombre de critiques modernes, et d'Allemands surtout; dans celui-là plus de

commerce avec les anciens commentateurs, et particulièrement avec ceux qui ont le plus d'autorité; dans celui-là encore plus de science et d'intelligence d'Aristote; dans l'autre, au moins explicitement, moins de ces qualités et des avantages qui en sont la suite naturelle.

En somme, quant à cette première partie, la discussion est plus étendue, plus approfondie, plus riche en résultats variés dans le n° 2 que dans le n° 1; et, comme elle y est d'ailleurs en général exposée en meilleurs termes, je ne crois pas qu'on puisse hésiter à le préférer au n° 1.

Je passe maintenant à la seconde partie, indiquée dans le programme : « Faire connaître l'*Organum* par une analyse étendue; déterminer le plan, le caractère et le but de cet ouvrage. »

L'auteur du mémoire n° 2 a consacré plus de 400 pages à cette partie de son travail : celui du mémoire n° 1, seulement 140.

Cette différence matérielle tient d'abord à ce que le système d'analyse, suivi par l'un, prête plus aux développements que celui qui est adopté par l'autre, et ensuite à ce que le premier a donné sur la théorie de la connaissance, d'après les divers ouvrages d'Aristote, un long morceau qui n'a pas son analogue dans le second.

Les deux concurrents, comme ils le devaient, ont commencé par l'analyse; ils se sont ensuite occupés du plan, du caractère et du but de l'*Organum*.

Dans l'analyse, ils se ressemblent peu, et, quoique tous deux aient bien compris la pensée d'Aristote, ils sont loin cependant de la rendre de la même façon; ils ont chacun

leur manière de la résumer en l'exposant, que je vais essayer de caractériser.

L'auteur du mémoire n° 2, peu satisfait de ces sortes de tableaux abrégés qu'ont donnés différents écrivains de la logique d'Aristote, et persuadé que ce ne serait pas par un travail du même genre qu'il parviendrait à bien répondre aux termes du programme : *Faire connaître*, etc., a suivi une autre marche; et, au lieu d'une simple réduction, il a plutôt tenté une large et fidèle explication. Il s'est, en conséquence, attaché, dans la mesure et selon l'esprit de la tâche qu'il s'était imposée, non-seulement à reproduire les idées principales, contenues dans l'*Organum*, mais à les représenter dans leur ordre et leurs raisons d'enchaînement, à les rappeler dans leur composition et souvent à les interpréter, à les éclaircir et à les justifier. De traité en traité, et, dans chaque traité, de chapitre en chapitre, de paragraphe en paragraphe, on pourrait presque dire d'alinéa en alinéa, il relève avec soin et une intelligente exactitude tous les points qui peuvent mériter l'attention du lecteur, ne négligeant que les accessoires inutiles et sans portée, ne supprimant que les intermédiaires faciles à suppléer, avare de retranchements à l'égard d'un penseur qu'il sait être en lui-même si sobre et si concis. « On l'a présentée, dit-il quelque part en parlant de son analyse, avec un développement qui semblera peut-être trop étendu ; mais il a paru que la meilleure façon de faire comprendre ce prodigieux monument était d'en détruire le moins possible l'échafaudage et la construction. Le soin dont on a été surtout préoccupé, c'était de porter la clarté dans toutes les parties de ce travail. En abrégeant Aris-



tote, comme l'ont fait en général tous ceux qui ont essayé de faire connaître l'*Organum*, on aurait certainement pu donner des notions plus saisissables, moins pénibles à suivre; mais, je ne crains pas de le dire, toutes les analyses de ce genre qui ont été tentées, à commencer par celle de Reid, ne donnent point du tout l'idée du système aristotélique. Je n'ai pas cru pouvoir me substituer à l'auteur que j'avais mission d'analyser; je l'ai partout suivi pas à pas..., le mutilant le moins possible, lui conservant toutes ses allures, respectant toutes ses nuances..... » C'est dans cette disposition d'esprit que l'auteur du mémoire a entrepris, poursuivi et achevé son analyse, et que, surtout pour les parties qui, comme les *deux Analytiques*, avaient besoin d'être traitées avec une diligence particulière, fidèle à son dessein, il s'est appliqué à marcher, à insister de plus près sur les traces d'Aristote, à le suivre jusque dans ses détours, afin de ne jamais s'écarter de la voie où il s'engage. On pense qu'avec une telle méthode l'auteur n'a pas dû épargner les citations, tant celles de mots que celles de passages. En effet, d'abord à chaque instant, et cela avec autant d'à-propos que de facilité, il rapporte et mêle à son analyse les formules caractéristiques dont se sert Aristote, et qui ont chez lui tant de propriété, de rigueur et de profondeur, qu'elles équivalent presque dans leur suite à une exposition de ses théories; ensuite souvent, quand, pour autoriser ou expliquer ses résumés, il sent la nécessité de donner les idées mêmes de l'auteur qu'il examine, il n'hésite pas à traduire des morceaux, quelquefois assez longs, qui prêtent à son travail, avec une nouvelle lumière, un nouveau prix.

J'ajoute que, chemin faisant, il ne manque aucune occasion de marquer les endroits par où se lient les uns aux autres les divers livres de l'*Organum*, de noter même les relations grammaticales et littéraires qu'ils peuvent avoir entre eux, et enfin d'éclaircir le tout par des réflexions et des rapprochements pleins de sens et de justesse; en sorte qu'il enseigne Aristote en même temps qu'il l'expose, et que son analyse, qui tient de la traduction et du commentaire, sans cependant perdre son caractère propre, celui d'un abrégé systématique, atteint parfaitement le but qu'il se propose, et *fait* vraiment *connaître* et comprendre l'*Organum*. Tel est le procédé qu'il a constamment mis en usage dans cette longue étude d'Aristote, et dont le résultat le plus général, tiré lui-même de résultats plus particuliers et plus détaillés, est renfermé dans un morceau que je crois devoir citer, parce qu'il donne une idée nette de la manière dont, après avoir longuement analysé et expliqué l'ouvrage d'Aristote, il sait ensuite le réduire et le ramener sans altération à sa plus simple expression.

Voici ce morceau, assez étendu, mais qui a de l'importance :

« Les Catégories contiennent un examen des notions simples que l'esprit peut se former de l'être, de ce qui est. Ces notions simples, éléments de la connaissance, sont représentées par des mots isolés, et elles viennent toutes se ranger sous dix grandes classes. Aristote les passe donc successivement en revue; il les analyse en elles-mêmes et dans leurs propriétés, donnant surtout une grande attention aux quatre premières, substance, quantité, relation

et qualité, et passant plus rapidement sur les autres, moins importantes à ses yeux et surtout moins difficiles.

« Il ne faut pas oublier ici qu'Aristote donne ses motifs, bons ou mauvais, pour être si concis sur les six derniers genres de l'être. On ne peut donc supposer, ni que les Catégories ont été mutilées plus tard par les commentateurs et les copistes, ni même que, dans la pensée de l'auteur, elles fussent incomplètes. On a vu pourtant que, selon toute probabilité, il avait traité spécialement de l'objet des dernières Catégories dans des ouvrages spéciaux.

« A ce plan si simple des Catégories se rattachent, au début et à la fin, deux annexes, dont le premier surtout, bien qu'il semble, à la première vue, détaché de l'ensemble, lui est cependant tout à fait indispensable. En effet, je le demande, sans ces explications préliminaires sur les homonymes, les synonymes et les paronymes, comment serait-il possible de comprendre tant de passages où ces expressions, toutes spéciales à la doctrine aristotélique, sont employées? L'appendice qui termine les Catégories ou hypothéories, tient plus visiblement aux traités, mais lui est certainement moins nécessaire, quoiqu'on ne puisse en contester l'utilité. Ce dernier annexe explique divers mots, employés dans le cours des Catégories, et qu tous répondent à des idées de haute importance. Il est vrai que ces explications auraient pu tout aussi bien se placer dans la métaphysique, où elles sont du reste reproduites en grande partie. Mais Aristote aura sans doute senti le besoin de les rapprocher de la théorie qu'elles ont surtout pour objet d'éclaircir.

« Il est certain que l'hypothéorie, aussi bien que la prothéorie, laisserait, si elle était omise, une lacune souvent regrettable pour les Catégories elles-mêmes, et surtout pour les traités suivants.

« Des notions simples Aristote passe aux notions composées, et il les considère dans leur forme régulière de propositions. La proposition, en effet, étudiée sous les divers aspects qu'elle présente, remplit le traité du langage. D'abord le philosophe la décompose dans ses éléments, le nom et le verbe, qu'il définit l'un et l'autre en les séparant. Puis, en les examinant sous le rapport de leurs combinaisons, il reconnaît et classe les diverses espèces de propositions : universelle, particulière, affirmative, négative, soit que ces propositions soient catégoriques, ou bien qu'elles soient modales. Il s'arrête longuement sur la théorie de l'opposition des propositions, sur les règles de la contradiction dans les trois moments principaux du temps, passé, présent et à venir. De l'opposition dans les catégoriques il passe à l'opposition dans les modales, et il termine le traité par l'exposé des principes de l'opposition dans les attributs; et cette théorie dernière confirme et éclaire toutes celles qui la précèdent.

« Le traité du langage a eu dès longtemps la réputation d'être profondément obscur. Selon nous, cette accusation n'est pas juste, à moins qu'on ne prétende la diriger contre le sujet lui-même, et non pas contre l'auteur. Les travaux qui sont devenus plus tard les fondements de la grammaire philosophique, étaient de nature, par leur nouveauté, à surprendre les esprits, et les esprits furent si lents à s'y faire, qu'à la fin du ve siècle, Ammonius n'en

comprend encore qu'une partie, et renonce en quelque sorte à rendre intelligible la fin du traité du langage, qui lui semble une indéchiffrable énigme.

« Des notions simples qui, réunies, forment la proposition, Aristote passe au syllogisme, composé de propositions, comme la proposition l'était elle-même de notions simples. Les premiers Analytiques tout entiers sont consacrés au syllogisme et à ses parties. Dans le premier livre, 1° le syllogisme est considéré, d'abord dans ses principes essentiels; et de là les trois figures, avec leurs modes au nombre de quatorze, les propriétés communes à toutes les trois, et les modifications que le syllogisme peut recevoir selon la nature des propositions qui le forment : contingentes, nécessaires et catégoriques, isolées et mêlées les unes aux autres; 2° des règles sont données pour la découverte du moyen, qui est le terme essentiel du syllogisme, et sans lequel il ne saurait avoir lieu; 3° enfin, et comme suite de l'invention du moyen, Aristote indique la méthode de résolution des raisonnements en leurs principes syllogistiques.

« Dans le second livre des premiers Analytiques se poursuit sans interruption la théorie commencée au premier. Les propriétés du syllogisme, relativement à la vérité des prémisses et de la conclusion et à la faculté qu'il possède de pouvoir démontrer circulairement chacune des propositions qui le forment, sont tour à tour examinées dans chacune des trois figures. Après les propriétés du syllogisme, viennent ses défauts, au nombre de six; et enfin ce second livre se termine par une étude des diverses formes de raisonnement qui, sans être extérieurement syl-

logistiques, peuvent néanmoins se ramener toutes au syllogisme.

« Comme on le voit, rien dans ces deux livres des Analytiques n'entrave la déduction qui se suit et s'enchaîne parfaitement, malgré les difficultés excessives du sujet et les complications formidables au premier abord que présentent la diversité des figures et la diversité des propositions, dans leur qualité, dans leur quantité, dans leur nature.

« De même que les notions simples forment en se combinant les propositions, et que les propositions, en se combinant, forment le syllogisme, de même les syllogismes combinés forment la démonstration, terme dernier et suprême de la connaissance, et dont le syllogisme lui-même, dans sa composition de prémisses et de conclusion, offre une idée assez complète. Ainsi, après le syllogisme, il ne reste plus à traiter que la démonstration. C'est aussi à la démonstration que sont consacrés les derniers Analytiques. C'est là, comme l'ont en général reconnu les commentateurs, le but suprême et la fin de la logique. Aristote établit donc d'abord que, contre l'opinion de quelques philosophes, la démonstration et la science qu'elle donne sont possibles. Il fait voir ensuite ce que c'est que la démonstration. C'est là qu'il pose et met hors de discussion la théorie de la démonstration, qui depuis lui n'a point été changée. Les principes de la démonstration sont nécessaires et sont choses existantes en soi. Ils sont dans une même démonstration de nature pareille ; ils sont homogènes. La conclusion de la démonstration est chose éternelle. Les principes de la démonstration sont eux-

mêmes, et de toute nécessité, indémontrables. Des deux démonstrations, l'une du fait, l'autre de la cause (ὅτι, διότι), cette dernière est la plus importante, sans contredit, ou, pour mieux dire, c'est la démonstration véritable. Elle se produit surtout par la première figure du syllogisme, celle où éclate l'évidence dans tout son jour. Pour déterminer d'autant mieux la science par la démonstration, Aristote s'occupe aussi de déterminer le contraire de la science (ἄγνοια), et il montre comment l'ignorance se forme et d'où elle vient. Passant ensuite aux propriétés de la démonstration et à ses formes diverses, il fait voir que les principes en sont finis et limités; que la démonstration affirmative est supérieure à la négative, comme l'universelle l'est à la particulière, et l'ostensive à celle qui ne donne que l'impossibilité, sans le fait réel et positif. Il fait voir que, selon qu'on emploie ces divers genres de démonstrations, la science qu'elles fournissent est plus ou moins certaine, plus ou moins élevée; qu'une même chose peut avoir parfois plusieurs démonstrations; qu'il ne saurait y avoir démonstration pour le fortuit, et que la sensation ne peut par conséquent donner une science réelle et démonstrative, et enfin que les principes varient avec les démonstrations mêmes.

« Pour compléter cette théorie de la science démonstrative, Aristote compare à la démonstration et à la science deux sources inférieures d'information et de connaissance : la conjecture et la sagacité. Puis, dans le second livre, qui commence ici, il se demande ce que cherchent la science et la démonstration. Le nombre des questions, des recherches de la science (τὰ ζητούμενα), est précisé-

ment égal au nombre des choses mêmes qu'elle sait. Or Aristote porte ces objets de recherche et de connaissance à quatre d'abord; il les réduit ensuite à deux : le fait ou l'essence de la chose, puis la cause même de la chose. L'essence de la chose ne saurait être connue, ni par syllogisme, ni par la méthode de division employée dans l'école platonicienne, ni même par la définition ordinaire. La définition qui fait véritablement connaître l'essence, doit avoir été précédée d'une démonstration qui fasse connaître la cause, et c'est de cette démonstration qu'on tire la définition par un simple changement dans la position des termes. La définition peut être au reste de quatre espèces, dont la principale et la seule complète est la définition même de la cause.

« Quant aux causes des choses que la démonstration cherche, indépendamment de l'essence, elles sont aussi au nombre de quatre, et peuvent toutes également servir à la démonstration. Ici Aristote, s'élevant à la métaphysique, expose les rapports de la cause à l'effet, selon que l'effet et la cause sont simultanés, ou que la cause précède l'effet, ou enfin que l'un et l'autre se supposent mutuellement et sont en quelque sorte circulaires. Il combat la méthode de division, adoptée par Speusippe, et qui consistait, pour connaître et définir les choses, à procéder du général au particulier. Aristote propose une méthode toute contraire, la méthode inductive, procédant du particulier au général, et il trace les moyens de distinguer les divers rapports de l'effet et de la cause pour établir la définition. Enfin le second livre des derniers Analytiques se termine par le morceau si remarquable sur la con-

naissance et le mode d'acquisition des premiers principes, des idées générales et indémontrables sur lesquelles repose toute démonstration.

« Le plan des Topiques a éte exposé tout au long par Aristote lui-même dans le premier livre de ce traité, et il y est resté parfaitement fidèle. La discussion relative à une chose ne peut jamais porter que sur quatre points ou attributs de la chose : sa définition, son genre, sa propriété et son accident. Ce sont là les quatre attributs dialectiques qui peuvent chacun être considérés sous quatre points de vue : d'abord relativement à la proposition qui les renferme, puis à la signification du mot qui les exprime, puis à leurs différences avec les choses analogues, et enfin à leurs ressemblances avec ces mêmes choses. Les quatre points de vue, sous lesquels on peut considérer les attributs dialectiques, servent à faire trouver les propositions probables dont se compose la discussion dialectique. Voilà pourquoi Aristote les appelle ὄργανα, instruments, mot qui, comme on l'a vu, a peut-être causé la dénomination générale de l'Organon. L'action de ces quatre instruments sur les quatre attributs dialectiques forme tout l'échafaudage des Topiques jusqu'au huitième livre, le second et le troisième étant consacrés à la recherche et à l'explication des lieux de l'accident, le quatrième à ceux du genre, le cinquième à ceux du propre, le sixième et le septième à ceux de la définition; enfin le huitième livre indique l'application pratique de ces lieux dans la discussion, selon qu'on attaque ou qu'on se défend, soit en interrogeant, soit en répondant, et dans l'étude qui précède la discussion pour l'un et l'autre interlocuteur.

« Le plan du traité des Réfutations des sophistes a beaucoup d'analogie avec celui des Topiques, auquel il fait suite et qu'il complète. Aristote y expose d'abord ce qu'il entend par réfutation sophistique (ἔλεγχος σοφιστικός). C'est une réfutation qui de fait n'en est point une et n'en a que l'apparence. C'est la réfutation qu'emploient les sophistes, dont Aristote dévoile les intentions et les procédés. Les sophismes, dans les mots ou hors des mots, sont au nombre de treize, et tous peuvent se ramener à l'ignorance de la réfutation (ἀγνοία ἐλέγχου), c'est-à-dire qu'il suffit de définir convenablement la réfutation, pour voir aussitôt comment pèchent toutes celles que le sophiste prétend opposer à la loyauté de son adversaire. Aristote expose ensuite les lieux divers dont les sophistes ont coutume de tirer leurs prétendus arguments, et les moyens qu'ils mettent en usage, soit en interrogeant eux-mêmes leur interlocuteur, soit en lui répondant. Toutes les ruses des sophistes étant dévoilées, il enseigne la manière de les combattre, et il donne à l'adversaire du sophiste tous les lieux capables de lui fournir la vraie solution des sophismes qui lui peuvent être présentés.

« Enfin, le traité se termine par un épilogue qui n'appartient pas seulement, comme l'ont cru plusieurs commentateurs, et Pacius entre autres, à la dialectique (Topiques et Réfutations des sophistes), mais à toute la logique, ainsi qu'on a essayé de le prouver plus haut.

Tel est le plan de l'Organon. On peut l'exprimer en peu de mots, en disant qu'il est consacré tout entier au syllogisme (raisonnement) : les Catégories et le Traité du langage aux éléments du syllogisme, les premiers Analy-

tiques au syllogisme en général, les derniers Analytiques au syllogisme démonstratif, les Topiques au syllogisme dialectique, et enfin les Réfutations des sophistes au syllogisme sophistique. Ce point de vue appartient aux commentateurs grecs; il a été adopté par la plupart des commentateurs latins, et l'on doit en reconnaître la parfaite justesse. »

L'auteur du mémoire n° 1 ne comprend pas Aristote moins bien que son concurrent; mais il le fait moins bien comprendre. Il le résume fidèlement, mais trop brièvement et trop sèchement. Il l'expose, si c'est l'exposer que de l'abréger comme il le fait; mais il ne l'explique jamais. Il ne suspend pas un instant le sommaire pressé, rapide et fragmentaire, dans lequel il le resserre, pour reposer l'esprit et l'éclairer en même temps par quelques réflexions ou interprétations; trop peu de ces citations de formules et de textes, si significatifs dans Aristote, et qui, placés à propos, se mêlent avec bonheur à l'analyse, et servent à la rendre plus profonde et plus vraie; point de traductions de morceaux qui complètent celle-ci ou la confirment; rien de ce qui la développe, la féconde, l'enrichit et la convertit en un enseignement véritablement instructif. Telle que l'a faite l'auteur, représentée par une suite, ou, pour mieux dire, par une juxtaposition de phrases souvent tronquées, elle ressemble parfois plutôt à une table de matières qu'à une esquisse explicative de l'ouvrage d'Aristote; aussi ne le *fait-elle point assez connaître* pour rappeler les termes du programme, et est-elle sous ce rapport incontestablement inférieure à celle que nous a donnée l'auteur du mémoire n° 2.

Toutefois il est juste de remarquer que cette manière de presser, de concentrer et de réduire la pensée d'Aristote, n'est pas toujours sans avantages, et que, quand il se rencontre quelques-unes de ces idées capitales qui, pour être mieux saisies, ont besoin d'être détachées, elles gagnent à être renfermées dans un cadre étroit et isolé, et y prennent, pour ainsi dire, plus de saillie et de relief. Il convient aussi de reconnaître que, dans les endroits où des développements prolongés d'une subtilité quelquefois un peu traînante peuvent nuire à la simplicité et à la clarté de l'ordre général, cette espèce d'analyse qui procède surtout par retranchement, opère par là même, entre des points liés au fond, mais éloignés dans la forme, une sorte de rapprochement qui en rend le rapport plus sensible. Ce sont là des qualités qu'on trouve de loin en loin dans le mémoire n° 1, mais qui n'effacent pas les défauts que nous venons de signaler.

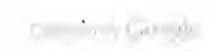
Dans les deux mémoires, à l'*analyse* succède la question de la détermination du plan, du caractère et du but de l'*Organum*.

Voici comment la résout le n° 2 :

Par des recherches précédentes, touchant le nombre et l'ordre des divers traités de l'*Organum*, il y a déjà eu indication du plan général de cette composition.

Le soin qui a été pris dans l'analyse de constater successivement, à mesure qu'elles se présentaient, les incontestables relations qui unissent toutes les parties du livre, a été un nouveau moyen de saisir et de développer ce plan.

On peut dire même qu'il a été donné en détail et par fragments dans cette suite de résumés qui termine régu-



lièrement l'étude de chaque traité et en reproduit sommairement les idées principales.

Il n'y a donc plus, pour achever de faire comprendre ce plan, qu'à rapprocher entre eux et à ramener à l'unité tous ces résumés partiels dont il doit être l'expression, et c'est ce qu'a fait l'auteur dans le morceau remarquable qui vient d'être cité. Il est impossible, en effet, dans ce résumé de résumés, de ne pas voir clairement un ensemble, un système, l'idée générale d'une théorie qui commence avec les *Catégories* et se termine avec les *Réfutations des sophistes*, dont le centre et la force sont sans doute dans les *Analytiques*, et plus particulièrement dans les *premiers analytiques*, mais dont la préparation et le complément sont nécessairement dans les traités qui précèdent et qui suivent.

On sait dans quels sentiments l'auteur est à l'égard d'Aristote : l'expliquer, le défendre, et l'admirer par-dessus tout, voilà son vœu constant, sa religion, sa passion; passion vive et virile, trop intelligente d'ailleurs et trop noblement dévouée pour ne pas exciter la sympathie et mériter le respect de tout esprit sérieux.

On pense bien qu'ayant à caractériser l'une des conceptions les plus originales et les plus solides du génie auquel il a voué son culte, il ne la laissera pas sans apologie ni sans éloge. Aussi est-ce la tâche qu'il s'impose, et dont il s'acquitte, il faut en convenir, avec bonheur et habileté. Il détermine donc d'abord le caractère général de l'*Organum* comme composition philosophique, et il trouve qu'il consiste en une concision systématique de pensée et de langage dont rien dans l'antiquité ne nous

offre l'exemple, et dont Kant seul, parmi les modernes, pourrait donner quelque idée. Ces qualités ne sont pas au reste particulières à la logique; elles sont communes à la *Physique*, à l'*Histoire des animaux*, à la *Métaphysique*, à la *Morale* et à la *Politique*. Il les reconnaît au plus haut point dans les *deux Analytiques*, dans le *Traité du langage* et dans les *Catégories*; et si, dans les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, elles paraissent moins soutenues, c'est la faute du sujet, qui, par les détails qu'il embrasse, se refuse à cette réduction mathématique des idées et à cette sévérité de langage, ailleurs si remarquable; mais même alors elles sont encore assez présentes pour exclure toute diffusion et tout inutile développement. Peut-être l'auteur aurait-il mieux fait, quoiqu'il entende dans un sens large la concision qu'il attribue à l'auteur de l'*Organum*, de ne pas réduire à ce trait l'expression de la physionomie du génie qu'il caractérise. Il eût été mieux d'en ajouter plusieurs qui, en harmonie et en rapport avec celui-là, en sont comme les nuances ou l'accompagnement naturel. Ainsi cette justesse, qui, alliée à la pénétration, est l'esprit même de la science; cette étendue de pensée qui, pour procéder de l'analyse, n'en a pas moins sa portée et peut se mesurer à celle que donnent l'élévation et la simplicité des vues; la faculté de traiter jusque dans ses derniers détails un sujet qui est d'abord pris sous ses points de vue les plus larges; l'art de tout lier en tout distinguant, et, dans une œuvre fort compliquée, de dégager toutes les parties et en même temps de les unir dans un seul et même plan; enfin, par suite, une confiance sévère, mais invariable, en la vérité de ses idées,

et une autorité de parole qui n'en est que la manifestation, telles sont quelques-unes des qualités que l'auteur du mémoire aurait pu indiquer à côté de la concision, comme formant les mérites distinctifs d'Aristote. Il n'aurait eu pour cela qu'à rappeler, en les généralisant, plusieurs des remarques particulières qu'il avait trouvé l'occasion de placer dans son analyse. La tâche étant à peu près faite, il n'y avait qu'à y mettre la dernière main. Après avoir loué, il avait à défendre Aristote; ce n'était pas pour lui plus difficile. Ainsi, au reproche d'obscurité, porté contre l'*Organum*, voici comment il répond : « J'ai entendu comparer les *premiers Analytiques*, tout hérissés qu'ils sont de ces laconiques et innombrables formules, à une forêt vierge, où des plantes vigoureuses et pleines d'une âpre séve projettent de toute part les liens inextricables de leurs tiges serrées. La comparaison est aussi juste qu'elle est pittoresque ; et il est certain qu'au début, l'esprit, en face de cet effrayant enlacement des *Analytiques*, se trouble et désespère d'en pénétrer les replis... Mais peu à peu cette apparente confusion disparaît, l'unité de l'ensemble se révèle par l'uniformité même des expressions; peu à peu cette masse se divise, les grandes parties qui la composent se séparent et se classent; les rapports se distinguent, et bientôt cette obscurité du premier coup d'œil fait place à une clarté qui, si elle n'atteint pas sans exception tous les détails, rayonne cependant sur l'ensemble et le rend parfaitement lumineux. » L'auteur ajoute avec raison que ce qui peut rester d'obscur dans telle ou telle partie de l'*Organum* ne tient pas, comme le pense Reid, à un calcul d'Aristote, qui essaye de cacher

son ignorance sous l'appareil de termes vaguement abstraits, mais à cette loi de l'esprit humain qui ne permet pas que jamais une conception neuve et originale soit, dès l'abord, portée à sa plus haute simplicité, et qui condamne tout inventeur à laisser toujours plus ou moins à perfectionner dans son œuvre ; et cependant, entre tous les inventeurs, combien Aristote se distingue par ses efforts pour éclaircir la théorie dont il est le père !

On a aussi accusé de subtilité certains traités de l'*Organum*, les *Topiques*, par exemple. Mais ne confondons pas ici la subtilité avec la finesse d'analyse et la délicatese de division, nécessaires en une matière variée et à mille faces, comme celle dont traitent les *Topiques*, laquelle ne consiste plus dans les règles et les applications générales de la science logique, mais dans l'infinie diversité des pratiques, des artifices et même des ruses de la dialectique.

L'auteur termine son appréciation du caractère de l'*Organum* par cette remarque, pleine de justesse : « Dans l'*Organum*, plus que dans aucun des ouvrages d'Aristote, se produit ce caractère de commandement, ce style impérieux qui convenait du reste si bien au futur précepteur de l'intelligence européenne. »

Quant au but de l'ouvrage, il le conclut de la nature même du sujet qui est traité; or ce sujet est double, il est théorique et pratique, théorique dans les *Catégories*, l'*Hermeneia* et les *Analytiques*, qui ne se proposent en effet que l'étude des conditions et des lois générales du raisonnement; pratique dans les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, qui s'occupent des moyens d'appliquer le raisonnement aux diverses matières communes et non

scientifiques, et à la défense du bon sens contre les jeux subtils d'une vaine mais spécieuse dialectique; en sorte qu'à ce double titre, l'*Organum* a pour but de tracer à l'esprit humain les règles qui doivent le diriger, soit dans la recherche de la science, soit dans l'examen et la discussion des intérêts ordinaires de la vie.

Des trois questions, du plan, du caractère et du but à reconnaître dans l'*Organum*, la première est sans contredit celle qui a été le mieux traitée par l'auteur du mémoire n° 2; les deux autres, la seconde surtout, quoique d'une solution satisfaisante, auraient cependant pu l'être avec plus d'étendue; mais il ne faut pas oublier que l'auteur, dans son analyse, telle qu'il l'a conçue et exécutée, a eu mille occasions de les aborder et de les discuter, et qu'ici il ne lui reste plus qu'à se résumer et à conclure; il pouvait plus aisément se passer de développement.

L'auteur du mémoire n° 1, en abordant les mêmes questions, n'a pas tout à fait suivi la même marche que son concurrent. Il a d'abord considéré le plan et le but de l'*Organum*, et ce n'est qu'ensuite qu'il a essayé d'en déterminer le caractère, pensant qu'en effet on ne peut bien caractériser un ouvrage que quand on en a au préalable reconnu l'ordre et le dessein.

Le plan et le but de l'*Organum* ne pouvaient être bien saisis qu'à la suite d'une revue générale et systématique de chacune des parties dont il est composé. L'auteur a donc successivement résumé, dans leurs principales idées, les *Catégories*, l'*Hermeneia*, les deux *Analytiques*, les *Topiques* et les *Sophismes*. Je me réserve de citer à la fois comme exemple de la manière de l'auteur dans cette es-

pèce de travail, et comme tableau réduit, mais assez fidèle, des deux traités les plus importants de l'*Organum*, puisqu'ils renferment tout le fond de la théorie du syllogisme, le résumé des deux Analytiques. Cette récapitulation une fois faite, l'auteur expose le plan et le but de l'ouvrage.

A ses yeux, c'est dans les *Analytiques* et les *Topiques* que se marque et se saisit le mieux la pensée d'Aristote. Or, si on la suit attentivement de l'un à l'autre de ces traités, on voit que dans le premier, procédant de l'étude du syllogisme, pris en lui-même, à celle du syllogisme, mis en jeu dans la démonstration, elle aboutit ainsi à une théorie générale du raisonnement, et que dans le second, passant de la logique proprement dite à la simple dialectique, ou à la logique appliquée, on pourrait dire abaissée à des matières non scientifiques, elle a également pour objet le raisonnement à régler dans un de ses emplois les plus fréquents. Il y a donc dans les *Analytiques* un ordre certain et un dessein; il y a également l'un et l'autre dans le livre des Topiques. Le tout s'accorde, s'enchaîne et s'unit étroitement, et l'unité qui sert de lien à cette double composition, est l'idée du raisonnement, purement spéculative dans la première, et devenue pratique dans la seconde.

Mais on n'a pas de peine à apercevoir que le traité des *Sophismes*, est comme la suite et le complément des *Topiques*, qui le précèdent; et, d'autre part, que les *Analytiques* présupposent les *Catégories* et le *Traité du langage*. Il y a donc un rapport intime entre les parties secondaires et les parties principales dont se compose l'*Organum*. Le

plan et le but de celles-ci sont donc communs à celles-là; et toutes combinées forment un ensemble auquel elles concourent, chacune selon la mesure de leur importance et de leur valeur.

L'auteur signale avec sagesse tous les points de contact qui lient les uns aux autres les divers traités de l'*Organum*. J'en indiquerai un en particulier qu'il reproche avec raison à Reid d'avoir méconnu, et qui cependant aurait dû être bien compris, parce qu'il tient visiblement à la théorie du syllogisme : « Dans le traité de l'*Interprétation*, dit-il, Aristote explique la quantité et la qualité des propositions, deux propriétés qui, réunies, seront une des données les plus fécondes du syllogisme, lorsqu'il s'agira de déterminer *à priori* la nature de la conclusion par les combinaisons diverses des prémisses de telle ou telle quantité ou qualité.

« Mais une théorie logique très-importante dont il pose les principes dans ce traité, c'est celle du possible et du nécessaire, deux conceptions qui embrassent toutes nos idées, et par conséquent toute la matière et toute la forme de la logique, la dialectique et les démonstrations, selon qu'il s'agit d'idées contingentes ou nécessaires. . . . . La liaison du traité de l'*Interprétation* avec la théorie du raisonnement nous semble donc bien établie, et l'on s'étonne que Reid, dans l'analyse critique très-peu approfondie qu'il a donnée de l'*Organum* d'Aristote, ait dit que le traité de l'*Interprétation* n'a aucun rapport avec les traités qui suivent, comme si la proposition n'avait aucun rapport avec le syllogisme et le raisonnement en général. . . . »

Je vais maintenant citer le morceau, dont j'ai parlé plus haut, relatif aux deux Analytiques.

PLAN DES ANALYTIQUES.

« L'objet général des Analytiques est la théorie de la démonstration. Dans une première partie (les premiers Analytiques), il s'agit de l'instrument de la démonstration en général; dans la seconde partie (les seconds Analytiques), de la démonstration ou de l'application de l'instrument de la démonstration ou syllogisme.

I. Les premiers Analytiques se subdivisent en deux parties, dont

1° La première traite :

a. De la construction du syllogisme;

b. De l'invention du moyen terme;

c De la réduction du syllogisme à un certain nombre de types déterminés, appelés *figures*, qui se subdivisent eux-mêmes en *modes*.

2° La seconde traite :

a. Des propriétés du syllogisme;

b. De ses vices;

c. Des différentes sortes de raisonnements qui affectent la forme syllogistique.

II. Les Analytiques postérieurs se subdivisent également en deux parties, dont

1° L'une traite :

a. De la question de savoir s'il y a une science démonstrative;

b. De l'essence de la démonstration;

c. De l'ignorance par opposition à la science démonstrative ;

d. De différentes questions dont la solution fait ressortir les propriétés de la science de la démonstration.

2° La seconde partie des seconds Analytiques traite :

a. Des différentes espèces de problèmes ou questions;

b. De la définition, de son objet et de sa différence avec la démonstration ;

c. Des différentes espèces de causes servant à la démonstration comme moyen d'invention ;

d. Enfin de la connaissance des premiers principes.

« On voit donc que l'objet des Analytiques est le raisonnement comme moyen de démonstration ; le but, la science de la démonstration. Mais, comme il faut connaître le moyen pour pouvoir le faire servir à la fin, Aristote s'occupe d'abord, dans les premiers Analytiques, du syllogisme. Mais le syllogisme est encore un tout dont l'étude analytique exige la décompositon. Cette décomposition, pour être méthodique, doit être graduée. Aussi Aristote traitera-t-il d'abord de la proposition. Aristote n'aura pas besoin de descendre plus bas dans son analyse des Analytiques, et de rechercher quels sont *v. g.* les éléments grammaticaux essentiels de la proposition, etc.; quel est le rapport du terme exprimé à la parole, celui de la parole à l'idée, et surtout à la pensée, et par conséquent à la vérité et à la fausseté de la connaissance, etc. ; c'est déjà chose faite dans le traité de l'Interprétation. Il n'aura pas besoin non plus de faire une étude particulière des idées, considérées isolément, d'en chercher la filiation, les sources, de déterminer la diversité de ces sources ;

tout cela a été fait dans le traité des Catégories. Il ne s'agit ici que de considérer les idées exprimées et formant une proposition, c'est-à-dire, de les considérer entre elles et en tant qu'elles peuvent donner naissance à d'autres idées.

« Aristote, après avoir fait cette étude analytique du syllogisme, le recompose pour en suivre le jeu et la vie. L'analyse le conduit à en déterminer les différentes formes ou modes dans toutes leurs figures; il en trace le caractère parfait. Ayant une fois établi cette normale du procédé syllogistique, il l'applique à toutes les figures de raisonnement moins parfaites. Il dira en quoi tous s'écartent du type parfait, comment néanmoins ils en sont encore l'image, et peuvent en quelque sorte lui être rendus adéquats au moyen de l'art.

« C'est là qu'Aristote examine dans toutes leurs combinaisons possibles les termes des propositions, en détermine la compréhension, et par conséquent l'extension respective par la conversion, en allant des propositions simples ou absolues aux propositions composées ou modales; qu'il essaye tous les modes de syllogisme possibles dans chaque figure, éliminant tous ceux qui ne concluent pas, et ramène à la forme la plus simple ceux qui s'en écartent. C'est là encore qu'il détermine d'une manière plus approfondie les lois du syllogisme, suivant qu'il se construit : 1° avec des propositions nécessaires seulement; 2° avec des propositions contingentes seulement; 3° avec des propositions nécessaires et des propositions contingentes; 4° avec des propositions modales et des propositions pures; 5° avec des propositions modales et des propositions contingentes.

« C'est beaucoup sans doute de connaître la nature, la composition et la règle du syllogisme parfait, de savoir appliquer cette règle à des raisonnements de toutes figures; mais il faut savoir encore les faire. De là la nécessité de l'invention, qui indique les moyens de défense et d'attaque, tant généraux que particuliers. Et comme le moyen terme joue le principal rôle dans le raisonnement, qu'il est employé plusieurs fois dans les prémisses, puisque c'est de son choix que dépend la preuve d'une proposition, on conçoit l'importance attachée au moyen terme dans un traité de l'invention.

« Mais, si tout raisonnement fait ou à faire appartient à quelque figure, il faut savoir reconnaître à quelle figure, et même à quel mode de cette figure. Car autrement la théorie syllogistique ne serait point approfondie; on ne pourrait savoir quel rapport existe entre les modes de la même figure et ceux d'une autre, ni appliquer les règles propres de chaque figure. Il est donc nécessaire, après avoir plus haut déterminé analytiquement qu'il n'y a que trois figures, le nombre de modes de chaque figure, quels sont ceux qui concluent, quels sont ceux qui ne concluent pas, d'apprendre à connaître le rapport des modes aux figures qui leur sont propres, et le rapport respectif des différents modes de chaque figure. Car c'est là, avec l'analyse du syllogisme et son invention, une partie essentielle de la théorie du raisonnement.

« Quand on connaît les différentes figures du syllogisme, la nature logique et le nombre des propositions qui servent à les construire, à quelles conditions et de quelles manières il se forme, comment il faut le construire tant

pour soutenir que pour attaquer une question, la méthode à suivre pour trouver les principes de chaque question, on ne connaît pas encore les diverses qualités du syllogisme, ou plutôt du raisonnement. Cette étude ne pouvait venir qu'après la précédente; car l'être est logiquement antérieur à la manière d'être; les propriétés du syllogisme ne sont que la conséquence de sa nature.

« Jusque-là, il n'a guère été question que des raisonnements ordinaires; mais il y en a d'extraordinaires, tels que les raisonnements par équipollence, les raisonnements hypothétiques, les raisonnements par induction, par exemple, par abduction, par instance, par enthymème, par signe (entre autres le raisonnement physiognomonique), et dont la nature ne pouvait être bien appréciée que par rapport aux syllogismes parfaits ou ordinaires.

« Après avoir donné la théorie de l'instrument de la démonstration, Aristote passe à la démonstration elle-même. Il traite d'abord de la démonstration en général, de la possibilité de la démonstration, et par conséquent de la science. Cette partie des Analytiques se rattache essentiellement, ainsi que les Catégories, à la Métaphysique du même auteur.

« Une fois la possibilité de la science établie, il pénètre de plus en plus dans son sujet, détermine l'essence de la démonstration, et, pour en faire mieux ressortir les caractères, la considère par opposition à l'ignorance.

« Et comme la science n'a que des questions pour objet, il importe de savoir si toutes les propositions possibles sont du domaine de la science, ou quelles sont celles qui en sont et celles qui n'en sont pas.

« Comme on pourrait croire qu'il y a d'autres moyens de démonstration que ceux dont Aristote a parlé, *v. g.* la définition, il doit faire voir la différence et le rapport qu'il y a entre la démonstration et la définition.

« Enfin comme il y a des propositions qui ne sont point scientifiques et qui sont cependant le point de départ de la science comme premiers principes, Aristote devait faire voir leur rapport avec les propositions scientifiques. Ici encore se fait sentir la liaison étroite qui existe entre la métaphysique, comme philosophie première, et la logique, comme instrument de la science. »

On peut voir par cet exemple comment l'auteur du Mémoire n° 1 saisit l'ordre des idées propres à chaque partie de l'*Organum*, et par suite le plan total de l'ensemble de l'ouvrage. En général, sur ce point, il montre une connaissance et une intelligence d'Aristote que n'annonçait pas assez son analyse trop concise et trop peu explicative; dans cette espèce d'exposition abrupte et mal liée, il parvenait difficilement à le faire connaître et comprendre; ici, au contraire, par la manière dont il généralise, rapproche et coordonne les diverses théories de l'*Organum*, on le sent maître de son sujet et interprète pénétrant d'une pensée dont il n'est pas certes toujours facile de se rendre compte. Aussi aime-t-on à trouver, comme compensation et réparation de sa défectueuse analyse, ce morceau, qui dissipe une partie de l'obscurité qu'elle avait laissée subsister sur les divers traités de l*Organum*.

Quelques considérations sur le mode de conception et la date de la composition de chacun de ces traités, qui auraient mieux été placés à l'article de l'*authenticité* qu'à

celui du *plan* et du *but*, terminent cette partie du travail de l'auteur.

Il passe ensuite à la question du *caractère* de l'*Organum*, qu'il comprend et résout dans un autre sens que le n° 2. Celui-ci, en effet, la regarde comme une question de littérature philosophique, celui-là comme une question d'idéologie et de métaphysique; le premier y voit une étude à faire des qualités distinctives de la pensée et du style de l'écrit qu'il examine; le second, un jugement à porter sur la nature de la théorie exposée dans cet écrit; l'un conclut en conséquence à cette concision forte et féconde et à cette puissance d'analyse qui lui paraissent les traits saillants du génie d'Aristote, l'autre arrive à une autre conclusion : il se demande ce qui distingue non pas l'*Organum* lui-même, comme composition philosophique, mais cette partie de la philosophie qui est traitée dans l'*Organum;* et après un coup d'œil rapide sur les traités compris sous ce titre commun, il trouve que ce qui est propre aux idées qu'ils contiennent, c'est de constituer une science instrumentale, formelle, dont le but est de servir à l'édification des autres sciences, et l'objet, la détermination des lois rationnelles de la pensée. C'est donc ainsi qu'il conçoit et définit la logique. Or sa réponse pourrait être juste, si la question était celle-ci : Quel est le caractère de la logique? Mais évidemment ce n'est pas là ce que demandent les termes du programme; et quand on a proposé de déterminer avec le plan et le but le caractère de l'*Organum*, c'est de l'*Organum* comme composition, comme œuvre d'un philosophe, et non du sujet dont il traite, qu'on l'a entendu et dû l'entendre; et cela est si

vrai, que la quatrième partie du programme a pour objet l'appréciation de la valeur intrinsèque de la logique d'Aristote, ce qui ne serait qu'une répétition, si, par le terme caractère, on avait voulu dire la même chose. En sorte que, sous ce rapport, l'auteur du mémoire n° 2 me paraît avoir mieux saisi le sens de la question proposée, et y avoir mieux répondu, quoiqu'il eût pu peut-être le faire avec plus de développement.

J'ai maintenant à vous rendre compte d'un long et curieux morceau que je vous ai annoncé plus haut, et que l'auteur du mémoire n° 2 a encadré heureusement dans la partie de son travail dont nous venons de nous occuper : il lui a donné le titre de Théorie de la connaissance, d'après les divers ouvrages d'Aristote.

Voici ce qui l'a déterminé à compléter par ce morceau sa dissertation sur le plan, le caractère et le but de l'*Organum :* la science du syllogisme traite des lois de la pensée dans l'acte du raisonnement; mais elle ne traite directement ni de la nature, ni de l'objet de la pensée elle-même; elle explique l'instrument à l'aide duquel la pensée de ce qu'elle sait tire ce qu'elle ne sait pas; mais elle néglige, ou du moins n'étudie qu'en passant, et seulement par rapport à son propre sujet, et les facultés intellectuelles qui mettent en jeu cet instrument, et la matière ou la chose à laquelle ces facultés s'appliquent. Renfermée dans son domaine, elle laisse à une autre science, qu'elle suppose sans doute, mais qu'elle ne contient pas, les questions relatives tant aux pouvoirs de l'intelligence qu'aux caractères de la vérité. Comme logique, en un mot, elle s'allie, mais ne se confond pas avec la psychologie. Si donc

par elle-même elle n'est pas la psychologie, et qu'en même temps elle s'y rattache par une étroite liaison, elle ne sera véritablement bien comprise en son principe qu'autant qu'elle sera rapportée à cette science plus générale dont elle est une des branches; et dans Aristote en particulier l'*Organum*, qui la renferme, n'aura son entière explication que rapproché des autres ouvrages où se traite la question de l'intelligence et de son objet. Telle est la raison qui a engagé l'auteur du mémoire n° 2 à exposer d'après ces ouvrages, et comme complément de la logique, la théorie de la connaissance.

Il la divise en deux parties : la première relative à l'intelligence, et la seconde à l'objet de l'intelligence.

Dans la première, il recherche comment Aristote entend l'intelligence et ses facultés; et les résultats auxquels il arrive, sommairement exprimés, sont à peu près ceux-ci : l'intelligence, qui a pour premier mobile le désir de connaître, pour fin la vérité, pour sujet l'âme, cette substance dont l'essence est de nous faire vivre, sentir et penser, est, comme l'âme elle-même, distincte des choses sensibles et soustraite à leurs lois; à tous ces titres, on peut dire qu'elle est quelque chose de divin, ou mieux, le plus divin des phénomènes que nous connaissions. Son mouvement propre est la νοήσις, l'acte même du νοῦς, qui lui appartient plus purement que la δόξα, ou l'opinion, dans laquelle la sensation entre nécessairement pour beaucoup. Aussi par la νοήσις, dégagée et comme isolée de tout objet extérieur, et repliée sur elle-même, c'est elle-même qu'elle pense; elle est le pensé et le pensant; mais elle ne se borne pas à se penser, elle pense aussi aux choses du dehors au

moyen des impressions qu'elle en reçoit à chaque instant, et soit d'elle-même, soit de ces choses, elle garde par la mémoire les idées qu'elle s'en est formées, ἕξις φαντάσματος. Dans son rapport avec le corps, elle concourt avec lui à la production du mouvement; mais elle en est le principe, il n'en est que l'instrument.

Du reste, si elle a besoin du corps pour le développement de son énergie, il ne faut pas croire que cette énergie, elle la doive aux organes, et on se tromperait si, sur la foi d'un préjugé trop répandu et trop peu vérifié, on imputait à Aristote cette prétendue explication de l'intelligence par les sens. Ici je laisse parler l'auteur lui-même : « On a beaucoup reproché à Aristote d'avoir comparé l'entendement à une table rase, et d'avoir ainsi fait dériver toutes nos pensées de la sensation. Il était difficile de moins bien comprendre l'opinion de ce philosophe. Déjà Hégel a essayé de montrer que cette accusation était injuste, et dans quelles limites étroites il fallait la restreindre. On a vu par ce qui précède que la théorie générale du Stagirite sur l'entendement était tout à fait opposée à celle-là; du reste, voici le passage où il a comparé l'âme à une tablette sur laquelle il n'y aurait rien de réellement écrit; il se trouve dans le Traité de l'âme, liv. 3, chap. 4.

« Il a été précédemment question de l'acte par lequel la pensée arrive à se penser elle-même; Aristote ajoute : « Il arrive à l'entendement ce qui arriverait à une tablette où il n'y aurait point d'écriture effective. L'esprit, quand il vient à se penser, joue le même rôle que les choses qu'il pense ordinairement. C'est que, dans les choses immatérielles, l'être pensant et l'objet pensé sont identiques;

car la science contemplative et la chose sue par contemplation sont une seule et même chose. » — Ainsi, on le voit sans peine, Aristote a voulu seulement dire que la pensée, en tant qu'elle était pensée par l'entendement, ou, pour mieux dire, qu'elle se pensait elle-même, était comme tout autre objet qu'elle soumet à son regard. La pensée n'est pas écrite à l'avance dans la pensée; elle n'y est pas tracée en signes formels, positifs (ἐντελεχείᾳ); il faut que l'intelligence, l'âme l'y évoque, comme elle y fait comparaître tout le reste. Mais la pensée, en tant que principe, le νοῦς lui-même, n'en existe pas moins à cet état de puissance que Leibnitz avait en vue dans la modification fameuse qu'il apportait au principe de Locke et des stroïciens, attribué sans raison au père du péripatétisme. »

Telle est l'intelligence en général; mais, considérée dans ses particularités, c'est-à-dire, dans ses facultés, ses applications ou ses degrés, elle n'est plus seulement le νοῦς, elle est aussi la science, ἐπιστήμη, l'opinion, δόξα, ou la pensée sous sa forme la plus vulgaire, αἴσθησις, la sensation. Elle est encore σοφία; mais c'est alors la science dans son acception la plus étendue, c'est la science par excellence; φρόνησις, qui est un mélange de la science et de l'opinion; ὑπόληψις ou simple capacité; διάνοια, activité vive et précise de l'esprit par opposition à ὑπόληψις.

L'auteur s'arrête particulièrement sur ce mode ou ce degré de l'intelligence, appelé sensation, et il s'attache à donner une théorie de la sensation d'après Aristote. Et d'abord, l'âme n'est pas placée à l'extrémité des organes, à celle de l'œil, par exemple, mais au centre, à l'intérieur, ἔντος; c'est là qu'elle a son siége de sensibilité, son

sensorium, αἰσθητήριον; c'est de là que, se répandant et rayonnant dans tout le corps, elle donne lieu à la sensation, laquelle κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστι. Ainsi la part de l'âme dans la sensation est celle du principe sentant qui se rend présent aux sens; quant à celle des sens, elle consiste dans une sorte de réceptivité ou de propriété de recevoir les impressions sensibles, mais pures de matière, τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστου. Du reste, la sensibilité se distingue profondément de l'intelligence elle-même et de ses autres formes, en ce qu'elle ne s'applique qu'au particulier et ne s'élève pas au général, qu'elle se borne au présent et ne regarde ni le passé ni l'avenir, et que toutes ses perceptions, renfermées dans leurs limites, sont conformes à la vérité. Aristote insiste sur ces différences, et combat vivement ceux qui les ont méconnues. Aussi a-t-on peine à comprendre comment on a pu à ce point se tromper sur sa pensée, qu'on l'ait assimilé aux philosophes mêmes qu'il combat.

L'auteur, dans sa seconde partie, fait pour l'objet de l'intelligence ce qu'il a fait dans la première pour l'intelligence elle-même; il s'applique à en déterminer le caractère et la nature, d'après des textes empruntés aux divers ouvrages d'Aristote.

L'objet de l'intelligence se présente sous deux aspects; mais ce n'est que sous l'un des deux qu'il se prête à la science; sous l'autre il ne donne lieu qu'à la simple opinion. L'être en soi peut être connu avec une entière certitude; mais l'être par accident ne peut l'être qu'avec probabilité. Or l'être en soi est la substance, la première des catégories, celle à laquelle toutes les autres reviennent

et se rattachent, et dont elles ne sont réellement que des modifications ou des points de vue. La substance est le principe de ce qu'il y a de général dans les choses; mais en même temps elle n'est point séparée et détachée des choses, elle ne l'est du moins que par la pensée; en soi elle y tient étroitement, elle n'est jamais abstraite en réalité. A la suite de ces considérations, très-sommairement indiquées ici, l'auteur entre dans divers développements sur les autres catégories, sur la théorie des contraires, sur le principe de contradiction, toutes conditions essentielles à l'objet de la science. En passant il touche à la question de l'induction, et il montre que pour Aristote une partie des principes desquels part le raisonnement sont dus à ce procédé, τῶν ἀρχῶν αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται (Mor. Nicom., liv. I, ch. VII); de sorte que non-seulement dans ses œuvres et en pratique, ce qui est trop évident, mais aussi en théorie, ce qui a été plus contesté, l'auteur de l'*Organum* est familier avec l'induction, et que, s'il en a poussé l'analyse moins loin que celle de la déduction, il n'a pas cependant sacrifié l'une de ces méthodes à l'autre.

Une omission que je relèverai ici, bien facile du reste à réparer pour l'auteur, qui connaît et comprend si exactement Aristote, c'est qu'en traitant, comme il l'a fait, de l'objet de la science, de l'être en soi, καθ' αὑτὸ, il n'ait pas plus tenu compte des quatre principes nécessaires à étudier dans tout être, pour en avoir une vue véritablement scientifique; je veux dire la matière, la forme, la cause et la fin; il ne les a pas même, que je sache, nommés, au moins dans le morceau dont il s'agit, et où il ne devait pas les oublier.

En revanche, je dois dire que, si je ne craignais d'être trop long et que je voulusse suivre l'auteur dans toute la variété de ses recherches accessoires, j'aurais à signaler nombre de points particuliers de la philosophie d'Aristote qu'il met habilement en lumière, comme, par exemple, l'idée de la science, celle de la méthode, celle de la logique, celle de ce qu'Aristote appelle le syllogisme en action, exposée dans deux principaux passages que l'auteur a traduits.

J'ajoute que, dans toute cette *Théorie de la connaissance*, composée de pièces de rapport, et cependant bien liées entre elles, il n'y a presque pas une proposition qui ne soit une traduction ou une explication de textes rares, scrupuleusement cités ou indiqués.

Aussi, grâce à ce morceau et à son excellente analyse de l'*Organum*, il conserve toujours jusqu'ici sa supériorité sur le n° 2.

Mais où il la conserve bien plus encore, c'est dans la troisième partie de la question, à laquelle nous allons passer, et qui est relative à l'histoire de l'*Organum*.

« Exposer l'influence de la logique d'Aristote sur tous les grands systèmes de logique de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, » tels sont les termes du programme.

L'un des concurrents, le n° 2, l'a traitée en deux cents pages; le n° 1, en vingt-cinq. Cette seule différence accuse, sinon précisément un mérite dans le premier, au moins très-probablement un défaut dans le second; car, si on peut en deux cents pages retracer très-suffisamment l'histoire de la logique d'Aristote, on ne le peut guère en

vingt-cinq; la place y manque nécessairement pour un aussi vaste sujet.

Toutefois ne préjugeons rien et voyons comment les deux mémoires ont, en effet, satisfait aux conditions de la question.

Dans le mémoire n° 2, la matière est ainsi divisée : 1° de la logique avant Aristote; 2° de la logique après Aristote; mais je n'ai pas besoin d'annoncer que les deux membres de cette division sont sans parité entre eux; l'un est compris en quelques pages, l'autre en occupe plus de cent cinquante; et il ne pouvait pas en être autrement: car la logique, avant Aristote, n'a pas une longue histoire, et, après lui, elle en a une qui s'étend jusqu'à nos jours.

Selon l'auteur du mémoire, il s'est fait avant Aristote assez de logique en Grèce, pour qu'on n'ait pas à supposer que les théories de l'*Organum* procèdent et soient tirées de quelque philosophie étrangère, de celle de l'Inde, par exemple; le fond en est grec, éminemment grec, et surtout platonicien: le disciple, sous ce rapport, a beaucoup profité du maître; mais, en même temps, il faut reconnaître que dans Platon lui-même la logique n'est pas élevée à ce degré d'abstraction, de rigueur et d'ordre systématique qui marque une vraie science; et, si Aristote n'a pas eu à la créer tout entière, il a eu du moins à en développer ou en trouver certaines parties, à la lier dans tous ses points, à l'organiser, en un mot, et à lui imprimer ce caractère qui a fait qu'elle est sortie à peu près achevée de ses mains.

Pour arriver à cette conclusion, l'auteur a d'abord

montré tout ce qu'il y a de vain et de douteux dans l'hypothèse d'une communication qu'Aristote aurait eue des livres indiens; il trace ensuite une esquisse rapide et suffisante des progrès successifs de la logique en Grèce, à partir des écoles d'Ionie et de la grande Grèce jusqu'à Socrate et Platon. Tout est juste, quoique très-général, dans cette revue historique, et il n'y aurait rien à y reprendre, si Platon n'y avait pas été un peu trop sacrifié à son disciple Aristote, et si certains dialogues, comme l'*Euthydème*, le *Ménon*, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*, par exemple, n'avaient pas été un peu oubliés en faveur de l'*Organum*, dont ils sont cependant la féconde préparation. Mais on sait dans quels sentiments l'auteur traite son sujet : tout son travail en est plein; il était difficile qu'ici ils ne se mêlassent pas à son jugement, quelque équitable qu'il voulût le rendre; et du reste son admiration, quoique trop exclusive, est si loyale, si éclairée et si sérieuse, qu'on est disposé à la respecter, même lorsqu'elle n'est pas exempte d'erreurs.

Quant à la logique après Aristote, ou, pour parler plus exactement, quant à la logique d'Aristote, considérée dans son influence sur tous les grands systèmes de logique aux différentes époques de la philosophie, il en trace au long l'histoire dans une suite de chapitres qui répondent aux principaux faits dont se composent ses destinées. Il a fait précéder cette histoire d'un résumé raisonné qui la comprend tout entière, et que je vous demande la permission de vous proposer, à la place de l'analyse imparfaite que j'aurais pu vous présenter. Je laisse parler l'auteur.

DE LA LOGIQUE APRÈS ARISTOTE.

« On a déjà pu pressentir ce que devait être, après cet inébranlable dogmatisme du Stagirite, l'existence de la logique : elle ne peut être qu'un écho de ce philosophe ou une opposition impuissante contre des théories qui ont pour elles l'appui de la vérité. Les partisans de la logique péripatéticienne sont infiniment plus nombreux que ses adversaires; mais cependant l'hostilité commence presque en même temps que la doctrine apparaît, et la lutte s'engage, comme plus tard, par le sensualisme. Épicure essaye d'opposer aux théories d'Aristote sa Canonique, recueil de quelques règles fort sages pour guider l'esprit dans ses travaux, mais qui, par leur simplicité même, sont comme une négation de la science. C'est ce que tentèrent dix-huit siècles plus tard Descartes et Malebranche. Mais l'école d'Épicure eut peu d'influence, parce qu'elle avait peu de portée : elle n'eut d'action qu'en morale, où elle contribua plus que toute autre à saper les vertus tout humaines sur lesquelles reposait la société antique, et à livrer le paganisme à la religion nouvelle, en détruisant les grands caractères et les nobles cœurs.

« A côté d'Épicure, les stoïciens, ses adversaires en morale, ne le furent pas moins en logique. Ils adoptèrent d'abord la syllogistique entière du Stagirite, et ils lui restèrent constamment fidèles; puis ils s'appliquèrent à la développer, et tombèrent bientôt dans les subtilités que revèlent assez les débris de leur doctrine parvenus jusqu'à nous. Les stoïciens tentèrent une réduction des catégories et de nouvelles recherches sur le critérium de la

vérité, sur la représentation des objets dans l'âme, sur l'idée du général. Mais dans tous ces travaux, d'ailleurs trop peu connus, la seule théorie originale que le stoïcisme puisse réclamer, est celle du syllogisme hypothétique, négligée par Aristote, sans doute comme de trop peu d'importance.

« Avec les stoïciens commencent et finissent les progrès si faibles que la logique péripatéticienne fit dans l'antiquité. Après eux vient le règne des commentateurs, nés aussitôt après le maître et dans le sein même de son école; et le règne des commentateurs est celui de la paraphrase et de l'explication, fidèle et parfois savante, mais dénuée de toute spontanéité, et presque sans valeur sous le rapport de la pensée. Le service que rendent les commentateurs, c'est d'entretenir le goût de l'étude, en la rendant plus accessible au vulgaire des esprits, service que la philosophie ne saurait aujourd'hui mépriser, puisqu'il fut le seul que, pendant plusieurs siècles, elle fut capable de rendre à l'humanité.

« Les Arabes et les scolastiques continuèrent l'œuvre des commentateurs grecs et latins, et les derniers surtout la complétèrent en y procédant avec plus de méthode, avec une analyse infiniment plus délicate, et par suite plus utile, et enfin en perfectionnant, par des procédés matériels et graphiques, l'intelligence de théories qui réclamaient, pour être bien comprises, une force d'attention plus qu'ordinaire. Tel fut le rôle des commentateurs des premiers siècles et de ceux du moyen âge. Mais, à cette seconde époque, le génie européen, favorisé par des circonstances meilleures, retrempé aux sources de la conquête

et de l'invasion barbare, commença à donner quelques signes de vie, gages assurés d'une future renaissance dont le XVIe siècle devait être témoin.

« La Réforme tout entière, après quelques hésitations de courte durée, adopta l'exégèse logique avec autant d'ardeur que celle de l'Évangile ; et le péripatétisme ne reçut jamais de culte plus fervent que celui des écoles protestantes, inspirées par le génie de Mélanchton. Mais il faut ajouter que, par suite sans doute de l'esprit d'indépendance dont la Réforme était animée, jamais l'admiration pour Aristote ne fut fondée sur une étude plus vraie ni plus intelligente de ses œuvres. Les commentaires des professeurs des universités allemandes aux XVIe et XVIIe siècles suffiraient pour le prouver.

« C'est aussi avec le XVIe siècle que commence, contre la logique d'Aristote, une opposition qui lui fut peu dangereuse, et qui ne dut en définitive que consolider sa gloire. Ramus, précédé par quelques logiciens allemands de la fin du XVe siècle, donna le signal d'une manière éclatante, si ce n'est décisive ; et il est probable que la hardiesse de ses attaques fut en partie cause de la mort déplorable qu'il trouva dans le massacre de la Saint-Barthélemy. Bacon reprit et continua l'œuvre de Ramus, favorisée par l'appui de quelques universités en Allemagne, en Angleterre et en Écosse. Il proscrivit dans un anathème général la logique péripatéticienne, qu'il n'avait point étudiée aussi consciencieusement que son prédécesseur, et il tenta de lui substituer une méthode qu'il a laissée fort obscure, fort embarrassée, et surtout fort incomplète.

« Descartes, fidèle expression de l'esprit nouveau, poursuivit l'essai de Bacon ; et dédaigneux de la scolastique et de l'antiquité, qu'il connaissait moins encore que le philosophe anglais, il parut vouloir substituer les quatre principes de son admirable méthode à l'étude d'une science toute entière qu'ils ne pouvaient point du tout remplacer. Les élèves de Descartes, moins prévenus que lui, instruits d'ailleurs aux fortes et lumineuses études du XVIIe siècle, réhabilitèrent, tout en croyant la combattre, la logique d'Aristote; et le livre de Port-Royal, inspiré par Descartes, rédigé peut-être en partie par lui, n'est qu'un abrégé de la doctrine péripatéticienne, qu'il éclaircit, que souvent il critique, mais sans laquelle cependant il n'aurait point été fait.

« Ce mouvement d'opposition, commencé par Ramus, continué par Bacon, Descartes, et par Port-Royal qui le favorisait implicitement en ne le combattant pas, fit de nouveaux progrès entre les mains de Locke, compatriote du baron de Vérulam, esprit plus profond que lui et surtout moins pédantesque. Quand la gloire de Locke, importée sur le sol de France par la philosophie du XVIIIe siècle, eut fait la fortune prodigieuse que l'on sait, la logique d'Aristote subit, partout où les doctrines de Locke furent embrassées, le mépris que le philosophe anglais avait jeté sur elle, jusqu'à ce qu'enfin, dans l'école de Condillac et celle des idéologues, toute estime pour elle disparût complétement, en même temps que toute intelligence de ses principes et de son histoire.

« Dans ces sentiments du XVIIIe siècle pour une doctrine qui avait instruit et alimenté l'esprit humain pendant

près de deux mille ans, il n'y a rien qui ne s'accorde avec le rôle admirable, mais terrible, qu'il était destiné à jouer. Moins aveuglément dédaigneux du passé, plus juste appréciateur des mérites qui avaient précédé le sien et l'avaient préparé, plus reconnaissant des bienfaits que la civilisation avait reçus des âges antérieurs, il aurait procédé à son œuvre de destruction avec moins de foi et certainement aussi avec moins de puissance. Dans ce vaste naufrage des idées du passé, la logique d'Aristote fut une des premières victimes immolées à l'esprit nouveau. Le ridicule et le discrédit où la scolastique était tombée, rejaillirent sur le père de l'école, sur l'illustre fondateur de la science; et le XVIII[e] siècle, recourant à des théories qu'on avait trop longtemps crues celles du Stagirite, oublia l'inventeur auquel on prétendait pourtant les attribuer. Il ne sut pas, dans son profond mépris, distinguer, comme le protestantisme l'avait fait, la pure doctrine péripatétique des vêtements étranges que le moyen-âge lui avait imposés.

« C'était des écoles protestantes, et de l'illustre adversaire de Locke, que devait naître un mouvement contraire, c'est-à-dire une appréciation plus juste du passé, et une intelligence plus vraie de ce qu'avaient été le péripatétisme et la scolastique dans les destins de l'humanité. Leibnitz, qui, sur le titre de son premier ouvrage, proclamait qu'Aristote n'était pas inconciliable avec l'esprit nouveau, réhabilita, autant qu'il fut en lui, et la scolastique, dans laquelle il trouvait de l'or mêlé à des scories, et le génie d'Aristote, créateur, à ses yeux, du syllogisme, l'une des plus belles inventions de l'esprit humain.

« Cette réaction de Leibnitz se prolonge jusqu'à Kant et Hégel, qui adoptent complétement la gloire logique du Stagirite. Mais, pendant tout le cours du XVIIIe siècle, la science devait vivre par des mains étrangères à la philosophie, mais qui ne lui en furent que d'autant plus utiles. Plusieurs des grands géomètres du XVIIIe siècle s'occupèrent, sur les traces de Leibnitz, de la théorie du syllogisme, Bernouilli, Euler, qui la rendit si parfaitement intelligible, Lambert, et quelques autres. Grâce à cet admirable esprit de conciliation, qui fait en philosophie l'un des grands mérites du fondateur du calcul intégral et de la géologie, la logique d'Aristote conserva ses droits, du moins en partie, auprès des esprits sérieux; et Leibnitz, par cet esprit de sage admiration pour le passé, ne rendait pas seulement service à la philosophie : c'était un bienfait plus vaste encore. Sur le seuil d'un siècle qui devait rompre si violemment avec la tradition des ancêtres, proclamer ainsi la haute valeur de leurs travaux, c'était faire un second appel à l'esprit de conservation éclairée qui ne devait cependant renaître qu'après plus d'un siècle de renversement et de rénovation.

« Kant, adversaire, au premier moment, de la subtilité syllogistique, revint plus tard à reconnaître la vérité des théories du Stagirite : avec la grave autorité de sa parole, il déclara que la logique proprement dite avait été fixée par Aristote, et qu'on n'y avait jamais rien ajouté, de même qu'il n'y avait rien non plus à y modifier.

« Chose assez bizarre, en même temps que le génie austère de Kant témoignait si hautement son admiration pour Aristote, un homme d'un esprit fin et sage, mais

assez léger, et qu'on ne s'attendait guère à trouver sur ces rudes chemins, cherchait, à la fin du XVIIIe siècle, à réhabiliter en France la gloire du Stagirite. Cet homme, c'était Marmontel, qui, dans une logique à l'usage des enfants, reprenait formellement et expliquait les principes des Analytiques, en les mettant à la portée des jeunes intelligences auxquelles il s'adressait.

« Mais cet essai de Marmontel, si contradictoire à l'esprit de son siècle, et si éloigné des légèretés dédaigneuses de Condillac, fut à peu près stérile; et M. Destutt de Tracy, enlevé il y a quelques mois à peine à la philosophie, poursuivit, contre la logique d'Aristote, des attaques sous le poids desquelles elle est encore aujourd'hui en France. Mais l'Académie des sciences morales et politiques contribuera sans doute à en repousser l'exagération, en appelant l'attention du public savant sur des questions si longtemps délaissées. Déjà quelques esprits supérieurs, et entre autres le célèbre M. Joseph de Maistre, avaient pris les devants, comme l'atteste l'ouvrage posthume où il défend avec tant de hauteur Aristote contre Bacon; tout récemment on pourrait citer la Logique de M. Damiron, où l'auteur, sans exposer dans leur ensemble les théories d'Aristote, en montre cependant la haute valeur.

« Hégel, en Allemagne, a partagé l'admiration sincère de Kant, et il l'a beaucoup étendue encore. Il a réhabilité, autant qu'il a dépendu de lui, la doctrine aristotélique tout entière, et il n'a pas craint de proclamer le philosophe de Stagire le plus digne d'être étudié parmi les anciens. Hégel a lui-même donné le premier l'exemple, en faisant à cette philosophie les plus larges et les plus

heureux emprunts ; et l'on peut dire que cette resurrection nouvelle du péripatétisme qu'annoncent de toutes parts les travaux philologiques et philosophiques dont il est l'objet, sera due à l'influence du philosophe de Berlin.

« En même temps, et dans le sein de l'école écossaise, un esprit supérieur, M. Hamilton[1], dont les travaux seront bientôt connus et appréciés en France, a pris la défense de la logique d'Aristote ; il en reconnaît tout le mérite sans en dissimuler cependant les imperfections ; et l'on peut espérer qu'appelé à la chaire de logique de la première université anglaise, M. Hamilton saura faire tourner au profit de la philosophie l'influence d'une telle position.

« Tel est donc le point où en est aujourd'hui l'histoire de la logique péripatéticienne : admirée par l'Allemagne, qui n'a cessé de l'étudier, par l'Angleterre, qui, après un oubli de près d'un siècle, revient à des travaux dont elle n'a jamais entièrement méconnu l'importance, par la France, qui, après un oubli plus long et plus complet, sent de nouveau la valeur de théories qu'elle eut jadis la gloire de faire connaître à l'Europe, aux temps de la dialectique, la logique d'Aristote semble renaître à une troisième vie. Le cercle de la science a été certainement étendu considérablement depuis un demi-siècle, puisque la philosophie y a fait entrer la théorie complète de la connaissance, sensibilité et entendement ; mais la logique d'Aristote n'en demeure pas moins encore, à l'heure qu'il

1. M. Hamilton s'est fait connaître par plusieurs articles fort remarquables dans la *Revue d'Édimbourg*, un entre autres sur la logique. M. Peisse doit en publier bientôt une traduction.

est, le plus puissant effort qu'ait jamais fait l'esprit humain pour arriver à l'observation des lois immuables qui le régissent. C'est que, par un bonheur qu'il faut attribuer peut-être uniquement à la sagacité du génie, le Stagirite a trouvé, dans l'étude de l'intelligence humaine, la portion qui peut le mieux être soumise aux déductions sévères de la science, arrivée par ses soins à une rigueur toute mathématique. »

Je dois dire maintenant de quelle manière l'auteur a rempli le vaste cadre qu'il vient de se tracer. Je ne sache d'abord pas de faits importants qui doivent y avoir leur place et qui ne l'y trouvent pas : il n'y a point d'omission; il y aurait parfois plutôt une certaine surabondance. Tous ces faits sont en outre puisés aux sources mêmes, et présentés avec tant de simplicité et de clarté, qu'on éprouve un vrai plaisir à en parcourir la suite, et à y lire, dans toutes ses vicissitudes, l'histoire du grand monument dont ils attestent l'influence. L'ordre enfin selon lequel ils sont disposés, heureuse combinaison de l'ordre chronologique et de l'ordre philosophique, les montre à la fois à leur date et dans leurs rapports rationnels, et les fait comprendre dans leur esprit en même temps que dans leur succession. Quant au dessein général qui en domine l'exposition, il est facile à reconnaître aux conclusions particulières que l'auteur tire en chaque occasion, et à la conclusion générale dans laquelle il les résume. Ce dessein consiste à prouver que la logique d'Aristote, qui a été la loi de l'antiquité, qui a fait la vie de la scolastique, qui a été méconnue, mais non détruite aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, qui même y a trouvé, malgré le préjugé auquel elle était

en butte, d'illustres et fermes partisans, forte de la vérité qu'elle a en elle, a été, dès le principe, et est restée, malgré tout, un des éléments indispensables de la connaissance humaine.

On ne peut certes qu'applaudir à cette vue de l'auteur, développée d'ailleurs constamment au moyen d'une érudition aussi riche qu'exacte. Toutefois il est quelques points sur lesquels elle aurait besoin d'explication ou de rectification. Ainsi, par exemple, Bacon semble jugé avec un peu de la préoccupation hostile qui règne jusqu'à l'excès dans un ouvrage de M. De Maistre, récemment publié, et qui, il faut le dire, n'y est pas toujours exprimée en termes bien ménagés et du ton convenable à une critique vraiment sérieuse. Ce n'est pas, on le pense bien, que l'auteur du mémoire se laisse aller le moins du monde à ces emportements d'humeur, à cette colère amère, à ce dédain ironique, à ces sarcasmes sans fin, un peu trop familiers à l'écrivain que je viens de nommer; non-seulement il n'imite pas, mais il blâme une telle conduite, il veut être plus juste. Cependant, malgré lui, ne cède-t-il pas un peu trop à la vive influence de l'adversaire, on pourrait presque dire de l'ennemi de Bacon? Ainsi, sans doute, Bacon n'a pas *créé* une nouvelle méthode, ce qui, en effet, serait créer un nouvel homme, ou une nouvelle faculté dans l'homme, et il n'a pas eu cette prétention; mais il a mis en lumière les procédés d'une méthode qui n'était pas, de son temps, comprise et usitée comme le syllogisme lui-même, et il les a analysés avec soin et finesse. Il ne les a pas inventés, mais il les a éclairés; il a fait, en un mot, pour le procédé inductif, un peu

de ce qu'Aristote a fait avec une éminente supériorité pour le procédé déductif; et, quand même l'induction ne serait qu'une espèce de déduction, comme le propre en serait toujours de s'appuyer sur l'expérimentation et l'observation combinées, Bacon aurait certainement la gloire d'avoir déterminé et exposé les règles de ces opérations; et ses préceptes touchant la manière de recueillir les faits, de les soumettre à l'analyse, de s'élever à la généralisation par voie d'exclusion, compléteraient sous ce rapport la science du raisonnement. Ajoutez une foule de conseils et d'excellentes maximes pour la direction de l'esprit qu'on trouve à chaque pas dans ses divers ouvrages, et dont on ne saurait, sans injustice, ne pas lui faire un mérite. En tout, sinon par son exemple, du moins par son enseignement, Bacon est un des grands promoteurs de la philosophie expérimentale, et, quoiqu'il ne faille pas, comme logicien, l'égaler à Aristote, quoiqu'il ne faille pas même l'en approcher, l'auteur du mémoire n° 2 l'a cependant peut-être un peu trop rabaissé.

Je me hâte, au reste, de le répéter : dans cette longue et savante histoire de la logique d'Aristote, il y a très-peu de points qui prêtent à des reproches de ce genre, et jamais ils ne se rencontrent qu'on n'en trouve la raison dans le sentiment constant qui a inspiré l'auteur, et dont certes il avait besoin, pour se soutenir dans une si rude et si laborieuse entreprise.

L'auteur du mémoire n° 1 est, comme je l'ai dit, très-court sur cette partie de la question : il n'y a consacré que quelques chapitres, la plupart insuffisants; et, par exemple, c'est à peine s'il donne une ou deux pages à

l'époque qui s'étend de Bacon jusqu'à Kant; de Kant lui-même, il ne dit qu'un mot, qui n'explique point les rapports qu'il peut avoir avec Aristote; en sorte que ce qui devait être une exposition développée, une véritable histoire, n'est guère qu'un abrégé, de peu de chose plus long que le résumé du n° 2, qui a été cité plus haut. Des considérations générales au lieu de faits, des indications au lieu d'analyses, des omissions ou des réductions qui équivalent à des omissions, et en même temps, cependant, une ou deux digressions qui n'étaient pas nécessaires, peu de discussion et de critique, tels sont les vices de ce morceau, qui, soit faute de temps, soit faute de secours, ne paraît pas avoir été traité avec assez de maturité. Aussi n'y a-t-il pas à hésiter à le placer au-dessous du morceau correspondant dans le mémoire n° 2 : l'un n'est guère qu'une ébauche, l'autre est un travail achevé; l'un effleure le sujet, l'autre l'épuise, on peut le dire.

Jusqu'ici donc l'auteur du mémoire n° 2 conserve sur son concurrent une incontestable supériorité; en sera-t-il encore de même dans la quatrième et dernière partie ?

C'est avec un regret sincère que je constate qu'il a renfermé dans un très-petit nombre de pages la solution de cette question : *Apprécier la valeur intrinsèque de la logique d'Aristote et signaler les emprunts utiles que pourrait lui faire la philosophie de notre siècle.* Se fiant, sans doute, aux explications qu'il a placées en leur lieu dans son analyse de l'*Organum*, aux jugements qu'il a portes sur le plan, le caractère et le but de cet ouvrage, aux vues qu'il a présentées, en le suivant dans l'histoire parmi ses partisans et au milieu de ses adversaires, il a pensé qu'il

l'avait ainsi suffisamment apprécié, et qu'il ne lui restait plus en finissant qu'à retracer en peu de mots le résultat de tout cet examen. Il a de même pensé qu'après avoir exposé, discuté, défendu, dans son ensemble et dans ses détails, la théorie d'Aristote, il avait assez marqué les emprunts qu'on pouvait lui faire, et qu'il ne restait plus qu'à les rappeler dans un résumé sommaire. C'est pourquoi, vraisemblablement, il s'est borné à dire brièvement, trop brièvement, à peu près ce qui suit : que la théorie d'Aristote est inébranlablement vraie dans ses parties essentielles; qu'ainsi, en ce qui regarde la proposition, le syllogisme et la démonstration, elle est tout à fait irréprochable et de la plus haute importance; que, s'il n'en est pas précisément de même des *Topiques*, du traité des *Sophismes*, et surtout des *Catégories*, il y a cependant, en ce qui les regarde, plutôt à perfectionner qu'à refaire et à corriger; qu'enfin la philosophie moderne aurait à y prendre, si déjà, sous les auspices de Leibnitz, de Kant, de Hegel, elle n'avait accompli cette tâche, tout ce qu'il y a d'essentiel sur la proposition, le syllogisme et la démonstration; toutes conclusions vraies sans contredit, mais qui avaient besoin d'être développées, et dont les raisons, en supposant qu'elles eussent toutes été données dans le cours de ce long travail, demandaient à la fin à être reprises, rapprochées et systématisées, de manière à former une opinion motivée, explicite et complète. En place, nous n'avons eu qu'une insuffisante esquisse. J'ajoute qu'en terminant son morceau sur le plan, le caractère et le but de l'*Organum*, l'auteur dit : « Cette haute valeur de l'*Organum* est un fait incontestable. Resterait à

savoir si les principes sur lesquels il repose sont à l'abri de toute critique ; mais ce jugement ne doit pas trouver place ici ; on essayera plus tard de le porter dans la quatrième partie. » Or, dans la quatrième partie, il n'y a pas de trace de cette discussion. L'auteur a pu avoir des motifs pour l'omettre ; mais il ne les a pas donnés, et s'est borné à des conclusions. C'est donc là le côté faible du mémoire n° 2, celui par lequel il devra être inférieur au mémoire n° 1, pour peu que dans celui-ci la question ait été traitée avec plus d'étendue ; or elle l'a été assez longuement.

L'auteur y a consacré près de cinquante pages, dont les quarante premières sont employées à la critique de l'*Organum*, et les dernières à l'examen des emprunts qui peuvent lui être faits. Dans sa critique, il ne manque pas d'une certaine indépendance, ni même d'une certaine force ; mais il ne se montre pas assez pénétré de l'esprit historique, et il incline trop à juger le père de la logique antique comme un homme de notre âge, comme un philosophe moderne. De plus, c'est trop souvent du point de vue Kantiste qu'il le considère et l'apprécie, et alors on conçoit qu'il n'y a plus ni bonne justice, ni suffisante vérité à rapporter les idées et le système d'Aristote à un *criterium* qui ne lui convient pas et n'est pas fait pour lui. Il eût été plus équitable et plus philosophique en même temps de ne pas mêler à cet examen les préoccupations et les exigences d'une opinion particulière, et de ne voir dans Aristote qu'Aristote lui-même ; d'autant que, si en logique il est quelqu'un qui fasse loi, c'est Aristote plus que personne, c'est Aristote plutôt que Kant ; car c'est de

lui que tout procède. On peut donc reprocher à l'auteur du mémoire d'avoir été Kantiste et pas assez Péripatéticien dans son jugement sur l'*Organum*. Cependant, je le répète, pour se porter juge en ces matières, quelle que soit d'ailleurs la jurisprudence que l'on adopte et que l'on applique, il faut une certaine force, dont on se plaît à reconnaître des traces assez fréquentes dans le travail qui nous occupe.

Je dois dire encore, qu'à la manière dont l'auteur distribue le blâme et la louange, la part du bien, quoique réelle, est, dans la forme, si peu marquée, qu'elle disparaît presque en présence de la part du mal, grossie et enflée outre mesure d'une foule d'objections partielles et secondaires, qui auraient pu, sans inconvénient, être réduites ou négligées; en sorte que, si on n'y prenait garde, et qu'on se laissât tromper par cet appareil d'attaques, multipliées sans discrétion, on pourrait croire que le monument contre lequel elles sont dirigées tombe en ruine de toutes parts, et ne soutient pas la critique. Heureusement qu'au milieu de tous ces minces arguments, on n'oublie pas qu'ils portent contre une œuvre inébranlable et indestructible à sa base, et que, s'ils en entament quelques points à la surface et dans les détails, ils laissent le fond intact, et ne touchent pas aux grandes masses. L'auteur a d'ailleurs pris soin, dans d'autres parties de son travail, d'écarter à cet égard tout soupçon et tout doute; on ne peut donc pas l'accuser d'être hostile à Aristote; mais il n'a pas moins le défaut d'avoir donné à son jugement un caractère beaucoup plus restrictif et négatif qu'approbatif et admiratif. Il a vu le bien comme le mal;

il l'a vu très-supérieur au mal; mais il ne l'a pas assez fait voir. Il a insisté, à contre-sens, sur le dernier aux dépens du premier. C'est le contraire qu'il aurait dû faire.

Je ne le suivrai pas dans l'examen, d'ailleurs fort développé, qu'il fait de chacun des traités secondaires de l'*Organum*, des *Catégories*, de l'*Interprétation*, des *Topiques* et des *Sophismes*. Il y relève, en général, certaines inexactitudes de définition, de classification et de composition, qui, même à ses yeux, tiennent bien moins au fond qu'à la forme de la pensée, et n'empêchent pas ces traités d'avoir leur valeur scientifique.

Je ne m'arrêterai même pas sur ce qu'il dit touchant les deux *Analytiques*, qui ont beaucoup plus d'importance. Les critiques dont ils sont l'objet sont toujours du même genre. Je ferai seulement observer qu'après une suite de remarques, qui attestent, il est vrai, qu'il a étudié de près la théorie du syllogisme, telle qu'elle est dans Aristote et telle que l'ont faite ultérieurement les travaux des logiciens, mais qui ne portent, en général, que sur des points secondaires, il s'efforce de relever des défauts, qui, en vérité, quand ils seraient tous réels et incontestables, mériteraient d'être traités, je ne dis pas avec plus d'indulgence, mais avec une plus large impartialité, et surtout rapprochés des mérites éminents qui les feraient oublier. Quand il y aurait en quelques parties subtilité ou confusion, ne comprend-on pas qu'Aristote, par complaisance pour une faculté qui est en lui excellente, n'en modère pas toujours convenablement l'exercice, et que, s'il abuse parfois de sa puissance d'analyse, comme on pourrait dire que Platon abuse de l'élévation, pourvu que dans cet abus

parmi les formes de raisonnement admises par Aristote; et ici, après avoir distingué diverses espèces d'induction dont il est question dans l'*Organum*, et avoir montré que l'une d'elles est bien certainement cette induction, qu'on a eu le tort de toute façon de regarder comme nouvelle, il relève Aristote de l'injuste accusation qu'ont portée contre lui Bacon et ses partisans. Aristote n'a point ignoré, il a compris et décrit la véritable induction; on aurait pu ajouter qu'il l'a heureusement pratiquée, et qu'en histoire naturelle, par exemple, il fait encore l'étonnement des esprits les plus sévères, par les admirables applications qu'il a su en laisser; seulement il n'en a pas exposé la théorie avec autant de développement que celle du syllogisme.

L'induction, dont, du reste, ce n'est pas ici le lieu, et dont je n'ai pas le dessein de faire le sujet d'une discussion, a deux espèces de caractères, selon les objets auxquels elle s'applique. En rapport avec des vérités nécessaires et absolues, dont la généralité est si simple, si évidente et si pure, qu'il n'y a qu'à voir pour les percevoir, l'induction est, en effet, soudaine, immédiate, à peu près irréfléchie; telle, en un mot, qu'elle procède d'un coup et comme par instinct du particulier au général. Leibnitz a dit (*Nouv. essais sur l'entendement humain*, p. 406) : « La raison commune y est comme incorporée et enluminée.... Or cette raison commune est l'axiome même, qui est connu pour ainsi dire implicitement, quoiqu'il ne le soit pas d'abord d'une manière abstraite et séparée..... Les exemples tirent leur vérité de l'axiome, et non l'axiome des exemples...... » Et ailleurs (*Nouv. ess.*, p. 40) : « Il

est vrai que nous commençons plutôt de nous apercevoir des vérités particulières, comme nous commençons par les idées les plus composées et les plus grossières ; mais cela n'empêche pas que l'ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des vérités particulières ne dépende des plus générales, dont elles ne sont que des exemples ; et, quand on veut considérer ce qui est en nous virtuellement et avant toute aperception, on a raison de commencer par le plus simple ; car les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison ; ils sont nécessaires comme les muscles et les tendons pour marcher. » Et, comme Leibnitz dit aussi qu'on ne trouve pas ces principes par l'*induction des exemples*, il est clair qu'il entend qu'il y a un autre mode de généralisation, qui, sans être précisément étranger à l'expérience, ne fait cependant qu'y toucher pour en abstraire aussitôt le général qui y est contenu. Ce mode de généralisation n'est autre que l'induction immédiate, et non comparative. En rapport avec des vérités contingentes et relatives, l'induction ne conserve plus le même caractère ; comme alors il lui est impossible, à moins d'un rare bonheur, de saisir de suite les généralités auxquelles elle aspire, et qu'avant d'y parvenir, elle est souvent obligée de beaucoup observer, de beaucoup expérimenter, de comparer sévèrement les résultats de l'expérience et de l'observation, afin de ne saisir dans les faits que les circonstances communes qui peuvent se convertir en lois, et qui ont entre elles rapport de succession, de proportion, et enfin de génération, on comprend qu'elle ne peut aller que pas à pas et avec réserve ; car autrement elle s'exposerait à chaque instant

à faillir. Ici elle est bien ce que Leibnitz appelle l'*induction des exemples*, ce qu'Aristote définit ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, une longue marche de l'intelligence à la recherche du général. Maintenant, ces deux inductions, ou l'induction sous ces deux faces, se retrouvent-elles dans Aristote ? On ne saurait en douter, d'une part, si l'on considère le rôle qu'il attribue au νοῦς, à l'entendement, en lui donnant pour objets les principes indémontrables, et qui se saisissent d'intuition ; de l'autre, si l'on se rappelle que, dans plus d'un endroit de l'*Organum*, et particulièrement dans celui que l'auteur du mémoire n° 2 a cité et traduit tout au long[1], il détermine exactement le procédé de l'induction expérimentale et comparative.

On ne peut donc pas douter qu'Aristote n'ait reconnu l'une et l'autre induction. Seulement, s'il a suffisamment constaté et expliqué le procédé de la première, qui est d'ailleurs très-simple, et ne consiste guère que dans une abstraction soudaine et immédiate, il n'a pas assez analysé celui de la seconde, surtout en ce qui regarde l'art de faire des expériences, de les varier à propos, de construire des tables, et de procéder, par voie de légitimes exclusions, à la détermination exacte des *formes* ou des lois des phénomènes. Il y a chez lui, sur ce point, défaut de développement; du reste, je le répète, Aristote a reconnu, il a nommé et défini l'induction, ἐπαγωγὴ, comme le syllogisme lui-même ; mais il n'en a pas présenté une théorie achevée comme celle du syllogisme.

Après cette digression, qui était indispensable, qui au-

1. T. I, p. 526 de son mémoire imprimé. Dern. Analyt., liv. II, chap. XIX.

rait peut-être même demandé à être plus développée, mais que j'ai dû abréger, pour ne pas étendre démesurément ce rapport déjà fort long, je reviens à l'auteur du mémoire n° 1, et je dis que sa critique de l'*Organum*, sans être précisément ni fausse ni injuste, n'est pas, en effet, assez large; on croirait que, pour lui, apprécier un ouvrage, c'est surtout en rechercher les défauts et les côtés faibles; or ce n'était pas ainsi qu'il convenait de juger et d'estimer l'*Organum*.

Quelques pages sur les emprunts à faire à cet ouvrage terminent cette quatrième partie du mémoire n° 1. Il y est dit avec raison que la plupart de ces emprunts sont tout indiqués par les traités qui, en puisant eux-mêmes au fonds d'Aristote, se sont à peu près enrichis de tout ce qui s'y trouve de meilleur; qu'il y aurait donc dans ce travail à suivre quelqu'un de ces traités, Port-Royal, par exemple, et même à profiter des heureuses transformations qu'ils ont habilement fait subir à l'œuvre d'Aristote; que, du reste, dans cette introduction de la méthode syllogistique au sein des études philosophiques modernes, il y aurait à la fois certains avantages et certains inconvénients, qu'il énumère simplement et n'analyse pas; qu'enfin il est quelques points, généralement négligés dans les logiques ordinaires, qu'on pourrait heureusement reprendre dans Aristote, comme, par exemple, ceux qui regardent l'invention du moyen terme, le développement de la maxime que les principes de la démonstration ne peuvent aller à l'infini, l'exposition dans les *Topiques* de l'art dialectique. C'est par ces remarques, du reste fort courtes, que se termine le mémoire.

Cette appréciation de l'*Organum*, telle que je l'ai caractérisée plus haut, et dans laquelle, à côté de mérites que j'ai reconnus, se rencontrent des défauts que je n'ai pas pu dissimuler, fait-elle de cette quatrième partie du mémoire n° 1 un morceau qui le relève et le mette au niveau du mémoire n° 2? On ne saurait le penser; car d'abord on se rappellera que, dans les trois autres parties, il lui est sensiblement inférieur; ensuite, on remarquera que l'espèce de supériorité qu'il reprend en dernier lieu n'est point en elle-même d'un degré très-élevé, et qu'elle tient beaucoup moins au mérite du premier de ces mémoires qu'au peu de développement et à la brièveté du second.

De plus, quoique sans doute il ne faille pas faire un titre bien haut d'un certain nombre d'accessoires dont l'auteur du n° 2 a enrichi sa composition, il ne serait cependant pas juste de les passer sous silence, et de ne pas lui tenir compte de ces fragments et de ces pièces à l'appui qu'il a placés à la suite de sa quatrième partie, et dont je donne ici la liste : une longue note sur l'objet des *Catégories*, extraite et traduite de David l'Arménien, dont l'ouvrage était inédit au moment de l'envoi du mémoire; une autre note également assez longue sur les *Catégories* indiennes; un morceau sur la quatrième figure du syllogisme et sa réduction à la première; un morceau sur la culture de la langue grecque dans les Gaules; un tableau synoptique très-complet de tous les sujets principaux de chaque traité de l'*Organum*; une table générale des chapitres et des matières; une table des principaux mots grecs employés dans l'*Organum*; enfin un index

général. On doit lui savoir gré d'avoir joint ainsi au corps de son ouvrage ces utiles compléments, dont on ne trouve pas les analogues dans l'auteur du n° 1.

Maintenant, si, en se rappelant les diverses remarques particulières auxquelles a donné lieu, dans le cours de ce rapport, l'esprit général qui domine dans l'un et l'autre mémoire, on les compare entre eux sous ce point de vue nouveau, on trouvera que la pensée, plus indépendante dans le n° 1, n'y a pas cependant cette haute liberté qui tient à l'amour du vrai pour le vrai lui-même, et qui, se réglant sur la raison, n'est pas moins disposée à affirmer qu'à nier, à admirer qu'à blâmer. Si l'auteur du mémoire n'a pas les préoccupations et les inclinations péripatéticiennes, il en a d'autres qui ne lui laissent le plus souvent qu'une incomplète impartialité : sa justice est étroite, et, qu'on me permette de le dire, quelquefois un peu tracassière; il n'est point assez touché des grands côtés d'Aristote; il insiste sur des imperfections partielles et secondaires, qu'il suffisait d'indiquer, qu'on pouvait même négliger; il ne s'élève point assez à cette critique vivifiante, qui, sans s'aveugler sur les défauts, s'attache de préférence aux beautés, et, dans les œuvres du génie, recherche surtout de bons exemples. Du reste, en général, il se développe trop peu; et, quoiqu'il ne manque pas parfois d'une certaine pénétration, on regrette que le plus habituellement il effleure son sujet, et n'y apporte que de rapides et sommaires investigations, quand il y faudrait de patientes et sévères analyses. Je ne voudrais pas l'accuser de rester superficiel; mais je lui reprocherais, du moins, de ne pas assez démontrer; plus de soin et de

travail ferait valoir la force dont on sent qu'il est doué ; la précipitation et la négligence lui en ôtent les avantages. La plupart de ses défauts viennent de son peu de méthode. Dans le mémoire n° 2, le respect d'Aristote est entier et même exclusif; il est éclairé, sans doute, car il est l'expression d'une étude approfondie et d'une intelligence savante des œuvres du Stagirite; mais, s'il n'est que justice à l'égard de ce grand nom, il n'est pas toujours justice à l'égard d'autres noms qui ont aussi droit à quelque hommage; ce n'est pas du fanatisme, car il s'agit du culte de la vérité; mais c'est un peu d'intolérance; on ne désirerait donc pas chez lui moins de dévotion à Aristote, mais une dévotion plus libre, plus conciliante et plus large. Il est vrai de dire, au reste, qu'en logique surtout, le génie d'Aristote, à peu près irréprochable, peut aisément se prêter à une admiration sans partage. Aussi, quoiqu'on aimât, dans l'auteur du mémoire, un peu plus d'indépendance et de liberté de jugement, comme on s'assure que sa soumission n'est si constante et si pieuse que parce qu'elle vient d'une étude sérieuse et approfondie, on sympathise sans peine avec les sentiments qui l'animent ; et, dans tous les cas, on les préfère à ceux qui ont inspiré le travail de son concurrent. Ajoutez que chez lui la pensée n'en souffre pas; qu'elle n'en a, au contraire, que plus de force et de pénétration. L'auteur du mémoire n° 2 se distingue, en effet, par un grand soin à tout constater, à tout expliquer, à épuiser la discussion sur tout point qu'il aborde ; il y a, sous ce rapport, nombre de morceaux dans son mémoire qui sont de vrais modèles; et, si on excepte la quatrième partie, qui n'a été traitée qu'en résumé, le reste est

presque toujours complet et irréprochable. C'est une ample composition qui satisfait et instruit constamment le lecteur. La philologie y domine; mais la philosophie n'y manque pas; elle n'y est pas sans doute aussi profonde qu'on pourrait le désirer; mais elle y est judicieuse, pleine de simplicité et de bon sens; elle suffit, d'ailleurs, pour éclairer, féconder la philologie, et l'appliquer heureusement à l'étude des systèmes. Aussi ne craindrai-je pas de dire que l'auteur promet et doit un philologue à la philosophie. Son concurrent a peut-être plus de culture philosophique, mais sans supériorité bien marquée, et du côté de l'érudition, ainsi que de la critique, il ne soutient pas le parallèle. Ainsi, tandis que dans le n° 2 la philologie, alliée à une suffisante philosophie, est véritablement éminente, dans le n° 1 la philosophie n'a pas assez de valeur pour compenser les imperfections de la partie philologique. L'un est bien près de posséder toutes les qualités essentielles à l'historien de la philosophie; il en manque plusieurs à l'autre; il lui manque surtout un art de soigner son œuvre, une maturité, une diligence dont on sent trop souvent l'absence dans son travail.

Quant au style, on a pu en juger par les citations qui ont été faites; elles le représentent assez fidèlement tel qu'il est en général dans l'un et l'autre mémoire. On peut, je crois, le caractériser avec assez d'exactitude en disant que, dans le n° 2, sans avoir toujours assez de force et de précision, il plaît par la simplicité, la clarté et l'élégance; il est souvent ingénieux, toujours facile et de bon goût; et, si on peut lui reprocher parfois une sorte de

mollesse, on y aime par compensation une certaine aménité, qui en est comme l'habitude et le ton ordinaire. On y désirerait peut-être un sentiment plus profond des grands secrets de l'art d'écrire; mais les bonnes inspirations y sont assez fréquentes. C'est un style, non pas complétement formé, mais qui est tout prêt aux améliorations et demande moins à être corrigé que fortifié et perfectionné. On regrette que dans le n° 1 il ne donne pas les mêmes espérances. La meilleure qualité en est peut-être la concision, mais une concision périlleuse; la concision, en effet, exige dans la pensée autant de justesse que de finesse, de profondeur que de rapidité, de sûreté que de saillie. Ici, rarement elle réunit ces difficiles conditions; et d'ordinaire elle paraît une manière d'aller vite, plutôt que le moyen d'exprimer, par un tour vif et heureux, beaucoup de choses en peu de mots; elle semble un expédient plus qu'une habileté de l'écrivain. Il y a, de plus, abus de formules mal préparées, emploi de termes bizarres, négligence de langage, peu de soin de plaire au lecteur par l'attrait de la forme; quelquefois même, sous ce rapport, il y a si peu de ménagement, qu'il faut tout l'intérêt que présente le fond des choses, pour que l'attention puisse se soutenir et persister jusqu'au bout. Une partie de ces défauts s'explique, si l'on veut, par la nécessité où l'auteur aura été de se hâter; mais, outre que cette raison, qui n'est qu'une explication, n'est pas une justification, il y a des fautes qu'une sévérité habituelle de goût évite, même au sein de la précipitation; et de ces fautes, l'auteur n'en est pas toujours exempt. Aussi, comparé à son concurrent sous le rapport du style, est-il loin d'en avoir ou les mé-

rites ou les heureuses dispositions; il a plus à acquérir, et surtout plus à corriger.

Ainsi, encore sur ce point, les deux mémoires conservent entre eux le rang qu'ils ont eu jusqu'ici : c'est toujours le n° 2 qui a la supériorité sur le n° 1 ; et, comme en résumé, d'après tous les jugements dont ils ont été l'objet, l'un est, en effet, excellent dans ses bonnes parties, et peu défectueux dans celles qui ne sont pas irréprochables; comme l'autre, quoiqu'il présente de plus graves imperfections, est cependant loin de ne pas mériter les suffrages de l'Académie, la section de philosophie vous propose d'accorder le prix au n° 2, et une mention honorable au n° 1, se félicitant de nouveau du résultat du concours, qui, s'il n'a produit que deux mémoires, les a produits, à divers titres, remarquables et dignes d'estime.

RAPPORT

LU EN JANVIER 1860

A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
SUR LE CONCOURS RELATIF

A LA PHILOSOPHIE DE LEIBNITZ

RAPPORT DE LA SECTION

Messieurs,

Sur la proposition de votre section de philosophie, vous aviez mis au concours le sujet suivant :

« 1° Rechercher, en s'appuyant sur des faits certains, et non sur des assertions passionnées, équivoques ou intéressées, quel progrès et quel changement s'étaient accomplis dans l'esprit de Leibnitz, depuis sa thèse *De principio individui*, soutenue à l'Université de Leipsick en 1663, jusqu'à son voyage en France, et déterminer avec précision où Leibnitz en était parvenu en philosophie et dans les diverses parties des connaissances humaines, avant son séjour à Paris, dès l'année 1672, et avant le commerce intime qu'il forma avec les hommes les plus illustres qui y florissaient alors, Huygens, Arnauld, Malebranche, pour établir la part plus ou moins considérable que le Cartésianisme et la France peuvent réclamer dans le développement du génie de Leibnitz; 2° à quelle époque paraît le principe propre de Leibnitz, que la force est l'essence de toute substance; 3° du caractère nouveau, introduit dans les discussions philosophiques par l'intervention de l'érudition et de la critique, c'est-à-dire, par l'histoire même

de la philosophie, jusqu'alors entièrement négligée et ignorée; 4° établir en quoi consiste ce qu'on appelle l'éclectisme de Leibnitz; 5° apprécier la polémique instituée par Leibnitz contre ses trois grands contemporains, Descartes, Spinoza et Locke; insister particulièrement sur la critique des diverses théories de Descartes; exposer et juger le rôle de Leibnitz à l'époque de la persécution du Cartésianisme; 6° des théories les plus célèbres auxquelles demeure attaché le nom de Leibnitz, par exemple la lo de continuité, l'harmonie préétablie, la monadologie; 7° terminer par un examen approfondi de l'ouvrage par lequel il a couronné ses travaux, la *Théodicée;* la comparer avec celles de Platon, d'Aristote, des Alexandrins, dans l'antiquité; de saint Anselme et de saint Thomas, au moyen âge; de Descartes, de Malebranche et de Clarke, chez les modernes; 8° enfin l'Académie demande aux concurrents, comme une sorte de conclusion pratique de leurs mémoires, d'assigner la part du bien et celle du mal dans l'ensemble de la philosophie de Leibnitz, et de faire voir ce qui en a péri, et ce qui en subsiste et peut être mis à profit par la philosophie du XIX[e] siècle. »

Tel était, Messieurs, le sujet dont vous aviez fait choix; il avait en lui-même sa grandeur, et vous ne l'aviez pas diminué par les termes de votre programme. Tout en aidant les concurrents de vos indications et de vos prescriptions, vous ne leur aviez pas imposé nne tâche commune ni médiocre; vous leur demandiez beaucoup, même des nouveautés, s'il était possible, et, sinon, des lumières, qui missent dans tout leur jour les divers points soit d'histoire, soit de doctrine, que comprenait la vaste étude à laquelle vous les convoquiez.

Leibnitz avait déjà été introduit dans plus d'un de vos concours; mais ce n'était pas en son nom et pour l'ensemble de sa philosophie; c'était à son rang, à sa place, et pour la part de doctrine qui pouvait l'y rattacher; il n'en était pas l'unique ou prééminent personnage. Dans celui-

ci, il s'agissait de Leibnitz lui-même, de Leibnitz avant tout, et dans toute la suite, la génération et la valeur de ses pensées propres; sujet non sans grandeur, nous le répétons, et peu fait pour la foule, mais sur lequel cependant vous aviez droit de compter, pour vous assurer sinon le nombre, du moins la qualité et la haute distinction des concurrents auxquels il s'adressait. Votre espoir n'aura pas été trompé.

Vous n'avez, en effet, reçu que deux mémoires; mais ces deux mémoires sont d'un ordre très-élevé, et, comme vous le verrez par les conclusions que nous vous soumettrons, si nous avons éprouvé quelque embarras dans notre justice, c'est pour les dignement récompenser l'un et l'autre, selon leurs mérites divers, mais également recommandables.

Dans l'examen que nous allons en faire, nous commencerons par celui qui porte le n° 1, et qui est un manuscrit de 525 pages in-4°, d'une écriture très-fine, avec cette épigraphe : « Leibnitz est le dernier et le plus grand des Cartésiens (Cousin, *fragments de philosophie cartésienne*).»

Si un premier moyen de vous satisfaire était une fidélité exemplaire à l'esprit comme à la lettre de tout votre programme, vous devez savoir un grand gré à l'auteur de s'être si exactement conformé, sous ce rapport, à vos intentions. Son plan, en effet, n'est que la traduction et l'arrangement en titres de chapitres de vos différentes propositions, comme son œuvre n'en est que le développement régulier, proportionné et complet. Ainsi il a successivement traité de Leibnitz dans les Universités d'Allemagne, de Leibnitz en France, de la polémique de Leibnitz, de sa

doctrine générale, de sa théodicée en particulier, et il a conclu par un jugement motivé sur ce qu'il y a de vrai et de faux, sur ce qu'il y a par conséquent à conserver avec profit ou à rejeter avec discrétion dans l'ensemble de sa philosophie.

Ce cadre large et simple à la fois, l'auteur l'a bien rempli, et on trouve à l'y suivre un constant intérêt.

Après une introduction d'un caractère élevé, et qui fait bien espérer du mémoire lui-même, vient un récit de l'enfance, de si bonne heure studieuse, de Leibnitz, de sa première éducation, de sa vie dans les différentes écoles qu'il fréquente en Allemagne, de l'instruction qu'il y reçoit, des travaux qu'il y tente, des rapports qu'il y entretient avec ses principaux maîtres, Thomasius en particulier; et ce récit, qui sans rien renfermer de nouveau en lui-même offre cependant d'utiles éclaircissements, vous paraîtrait suffisant, et vous n'exigeriez rien de plus de l'auteur, si, nous le disons d'avance, son heureux et habile compétiteur ne devait à cet égard vous rendre plus difficiles, en vous donnant la preuve qu'on pouvait mieux faire encore au moyen de pièces, jusque là ignorées ou négligées, celle entre autres où Leibnitz expose lui-même directement l'état de ses connaissances à cette époque de sa vie. Ici rien de semblable, rien de neuf ni de rare, rien, par conséquent, qui doive beaucoup nous arrêter. Seulement il est deux questions que l'auteur se pose à la suite et au terme de cette espèce de biographie, et que nous examinerons avec lui. La première est celle-ci : où en était avant 1672, c'est-à-dire, avant son voyage en France, la pensée de Leibnitz? La seconde : quelle connaissance avait-il alors

de la philosophie de Descartes? Pour l'une comme pour l'autre, il faut d'abord se rappeler les principales productions qu'à cette époque de sa vie, c'est-à-dire à l'âge de 25 ans, il avait déjà publiées ; c'étaient sa thèse *De principio individui* en 1663 ; sa dissertation *De arte combinatoriâ*, en 1666 ; sa *Confessio naturæ contra atheistas*, en 1668 ; sa *Lettre* à Thomasius et sa *Dissertation* sur le style philosophique de Nizolius en 1669 et 1670 ; sa *Defensio trinitatis per nova reperta logica*, dédiée au baron de Boinebourg, en 1669 ; sa *Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiæ*, en 1671, et quelques autres opuscules encore.

Il avait dès lors aussi commencé à lier ce fécond commerce de lettres, qui en servant de prélude, de commentaire ou de complément à ses divers écrits, devait les éclairer d'une lumière nouvelle.

Or, si à l'aide de ces données on veut chercher avec l'auteur la réponse aux deux questions qui viennent d'être posées, on trouve, quant à la première, que Leibnitz, à cette époque, partagé entre Démocrite et Aristote, entre le mécanisme et le dynamisme, quoique déjà avec plus de penchant pour celui-ci que pour celui-là, fort peu engagé encore et fort peu avancé dans les études mathématiques, mais très-occupé de métaphysique, de droit, de morale et de religion, avait déjà en germe sur Dieu, l'âme et le monde, les principales conceptions dont se composa par la suite son système de philosophie ; et, sur la seconde question, on s'assure que, dès 1661, il connaissait Descartes ; qu'il avait même à se défendre d'en être le partisan, témoin sa lettre à Thomasius en 1662 ; qu'il en parlait dans

les meilleurs termes, l'appelant *sublimis in metaphysica*, et l'associant aux plus grands noms de la philosophie ancienne et moderne; que, s'il n'en avait pas encore approfondi et jugé les différentes doctrines, comme plus tard il le fit, il en avait cependant déjà cette première et suffisante connaissance, qui devait bientôt exciter sa plus persévérante et sa plus pénétrante attention.

Leibnitz, avant son voyage en France, savait donc déjà de Descartes assez pour désirer en savoir davantage et profiter avec empressement de la studieuse familiarité dans laquelle il allait entrer avec les principaux de ses disciples.

Le voici, en effet, en France, où l'ont amené deux desseins, deux ambitions, mais dont l'une est plutôt le prétexte, et l'autre le vrai mobile de sa détermination, celle de proposer au nom de son souverain, et de faire accepter à Louis XIV, ce projet d'une expédition en Égypte, qui avait bien, du moins au point de vue des intérêts de l'Allemagne, sa portée politique, et celle qui était sa plus sérieuse et plus ardente passion, de vivre dans ce monde philosophique et académique, qui florissait alors de toutes parts à Paris, et où il devait d'abord se trouver en liaison avec Huygens, Arnauld, Malebranche et les cartésiens. Quel y est l'emploi de son temps, après les soins qu'il doit à sa mission politique? Les mathématiques avant tout, et les mathématiques avec de tels progrès, que nous aurons à voir avec l'autre concurrent, l'auteur du mémoire n° 2, s'il n'y a pas des preuves, d'autres preuves que celles qui ont été produites jusqu'ici, qu'il était dès lors sur la trace de sa grande découverte du calcul différentiel. Mais, grâce

à son merveilleux instinct métaphysique, à sa forte culture philosophique, à ses études de plus en plus approfondies de la doctrine de Descartes, à la société et au concours des hommes éminents, parmi lesquels il vivait en continuel échange de pensées, il ne se borne pas aux recherches mathématiques. Encore disciple, mais déjà avec indépendance et réserve, de la philosophie cartésienne, il en suit le développement avec une diligente sollicitude, il s'inquiète de certaines de ses applications, corrige, abandonne ou combat certaines de ses théories, et cependant s'affermit dans les idées qui lui sont propres, les méditant, les discutant, les éprouvant par l'histoire et la critique, jusqu'à ce qu'enfin il en publie le résultat le plus général dans un petit écrit de 1691, qui a pour titre : « *Si l'essence des corps consiste dans l'étendue.* » C'est sa théorie de la substance, d'où procède toute sa philosophie.

Sa philosophie est donc, à sa source, profondément psychologique; car elle dérive de l'idée de force, laquelle ne relève que de la science de l'âme, dont toutes les autres la reçoivent. L'auteur du mémoire n° 1 ne l'a peut-être pas assez dit, aimant mieux s'en tenir à l'assertion de Leibnitz, qui, se faisant lui-même illusion, ou négligeant de s'exprimer avec assez de précision, pense que c'est à la spéculation mathématique et théologique qu'il doit la notion de substance, conçue comme force vive, quoique cependant ce ne soit et ne puisse être que dans l'observation psychologique qu'en principe il la puise.

C'est bien là, en effet, le fond et l'esprit même de sa philosophie; mais, avec cet esprit qui la pénètre et la vivifie, elle a son moyen d'accroissement, de développement,

d'étendue et de sûreté à la fois, qui lui est aussi d'un grand secours, nous voulons dire l'histoire, mise au service de la doctrine, et la critique venant en aide par l'érudition à la spéculation, en un mot l'éclectisme. L'éclectisme n'est pas un maître en philosophie, il n'est qu'un serviteur; mais, si ce serviteur est bien dirigé et bien employé, il contribue à assurer la fortune de celui qui a la sagesse de se l'attacher. Ce serviteur, à la différence et au désavantage de Descartes, qui l'a trop dédaigné, Leibnitz, mieux avisé, l'a curieusement recherché, se l'est constamment associé et s'en est bien trouvé. C'est ce que l'auteur du mémoire n° 1 a parfaitement démontré, dans un chapitre plein d'intérêt, où, passant en revue les principales sources historiques auxquelles Leibnitz a puisé, il s'applique à faire voir tout ce qu'il en a discrètement tiré pour affermir, étendre et féconder sa propre philosophie.

Il n'excelle pas moins à exposer cette philosophie elle-même, en la suivant sous les deux formes qu'elle revêt, celle de la polémique et celle de la doctrine proprement dite.

Par la polémique, Leibnitz entre en lutte particulièrement avec trois de ses grands contemporains, Descartes, Spinosa et Locke; il ne faudrait pas oublier Bayle, Newton et Clarke, et l'auteur du mémoire ne les oublie pas; mais c'est surtout de la triple dispute que nous venons d'indiquer, qu'il est occupé ici.

Après avoir commencé par être le disciple, il est vrai, assez réservé de Descartes, Leibnitz avait fini par en être le juge, et le juge même assez sévère.

L'auteur du mémoire n° 1, tout en reconnaissant la jus-

tesse de certaines de ses critiques et l'importance de certaines de ses réformes, auxquelles le rend particulièrement propre cette grande puissance de *transmutation* (expression de Leibnitz) qui est un des traits de son génie, s'élève en même temps contre ce qu'il y a parfois d'excessif et de mal fondé dans ses objections et ses attaques.

Ainsi il n'approuve pas que Leibnitz rejette le *criterium* de Descartes, tiré de l'évidence ou de la clarté des idées, et qu'il propose à la place celui du principe de contradiction, qui, moins général en lui-même, n'a d'ailleurs son caractére que grâce à l'évidence dont il est revêtu, et relève par là de la règle plus simple et plus large de Descartes.

Leibnitz fait aussi à Descartes le reproche de trop s'enfermer dans le pur *cogito*, et de n'avoir, à ce point de vue, qu'une philosophie de la pensée.

Mais le *cogito*, remarque avec raison l'auteur du mémoire, n'est-il pas plus large que ne le suppose Leibnitz? N'est-il pas, pour Descartes, l'âme avec toutes ses facultés? C'est la pensée, sans doute, mais c'est aussi autre chose; c'est la pensée avec tout ce qu'elle enveloppe et embrasse en son sein, le *moi*, riche de tout ce que contient et produit sa féconde activité. N'y a-t-il pas là autant que dans la monade elle-même?

Et, quant à cette passivité de la substance dont triomphe Leibnitz comme d'une faiblesse dans Descartes, il faut encore distinguer. C'est la substance du corps qui, ramenée à la simple étendue, est passive dans Descartes. Mais celle de l'âme l'est-elle également? Est-elle, plus que dans Leibnitz, privée d'intelligence, de sentiment et de liberté, par conséquent d'activité? Et si, par telle ou telle de ses

opinions particulières, bien plus certainement que par sa philosophie générale, Descartes porte quelque atteinte à cette essentielle propriété, Leibnitz ne tombe-t-il pas lui-même dans une semblable faute, et son dynanisme n'a-t-il pas été, avec quelque raison, accusé de fatalisme? Sa monade n'est-elle pas comme une horloge, montée de toute éternité pour marquer l'heure que lui fixe un ordre invariable? Est-ce là l'âme dans sa vraie vie?

Voilà quelques exemples de ce que l'auteur du mémoire nº 1 reprend dans la polémique trop agressive de Leibnitz contre Descartes.

Dans celle qu'il dirige contre Spinosa, il prend mieux ses avantages. Descartes, en effet, a bien pu, par telle ou telle de ses expressions, telle ou telle de ses définitions, dont d'ailleurs il n'aurait pas admis les fâcheuses conséquences, infirmer outre mesure la substance créée devant la substance incréée; mais ce n'est pas là l'esprit, le fond sérieux, et, si on peut le dire, le dessein de sa doctrine. *Je pense, donc je suis*, voilà son premier principe; voilà sa foi au début, et sa foi jusqu'à la fin. Avec cela on trouve Dieu, mais on ne se perd pas en Dieu; on s'y rattache, mais on s'en distingue. On ne confond pas deux existences en une; on est soi et on reste soi tout en sentant son rapport avec un autre être que soi, avec le Souverain-Être. On ne peut donc justement diriger contre Descartes les mêmes attaques que contre Spinosa, et traiter, à la modération près, le système de l'un comme celui de l'autre. Il y a dans le Spinosisme autre chose qu'un Cartésianisme immodéré.

Chez l'auteur de l'*Ethique*, en effet, la substance est

définie, entendue, acceptée dans un tel sens et avec de telles conséquences, et il est permis d'ajouter, avec de telles intentions, qu'il ne saurait y en avoir plus d'une, et que, si l'homme et le monde demeurent, c'est comme modes d'attributs de la substance unique, qui seule survit dans le néant de toutes les autres. Ici plus de *cogito,* plus de *moi* qui subsiste et résiste à cette absolue identification du créé avec l'incréé, du fini avec l'infini. Toute personnalité, toute individualité s'efface et s'évanouit au sein de cette unité, qui, par ses attributs, ne produit et ne conserve que des ombres d'existence.

L'auteur du mémoire n° 1 entre à cet égard dans tous les sentiments de Leibnitz et le suit avec adhésion dans toutes les critiques qu'il dirige soit contre le principe, soit contre les conséquences du système de Spinosa.

Mais il fait néanmoins ses réserves touchant la doctrine même de Leibnitz, laquelle, dans son monadisme, immodéré aussi, a pu, par certains côtés, être rapprochée du Spinosisme, et prêter à des objections qu'elle s'attire en commun avec lui.

Ce n'est pas sans quelques regrets que nous ne le suivons pas dans la longue et fidèle analyse, mêlée de discussion, qu'il fait de la dispute de Leibnitz contre Locke, telle que nous l'offrent les *Nouveaux essais*. Mais nous avons hâte d'arriver à un autre point qui, dans son mémoire, présente un intérêt tout particulier. Il s'agit encore de polémique, si l'on veut, mais d'une polémique qui tient plus de la tactique et de la conduite de la vie, que de la critique proprement dite : il s'agit du rôle de Leibnitz dans la persécution dirigée contre le Cartésianisme.

On sait quelle fut cette persécution ridicule et odieuse. Le Cartésianisme était une nouveauté en philosophie ; il en pouvait devenir une en théologie : le pouvoir spirituel s'en inquiéta, et il appela à son aide le pouvoir temporel, qui lui prêta appui, et, par un arrêt du Conseil, il fut défendu d'enseigner la nouvelle philosophie ; peut-être même eût-elle été juridiquement condamnée, si Boileau n'eût prévenu et empêché par son *arrêt* celui du Parlement. Ce fut une petite et pauvre guerre.

Quelle part y prit Leibnitz? On voudrait que ce fût une part plus généreuse ; mais on est forcé de convenir qu'elle n'y fut pas des plus bienveillantes. Ainsi il lui était assurément assez mal séant de tenter d'élever des doutes touchant l'orthodoxie de Descartes ; et cependant on lui surprend des insinuations en ce sens. Entre Leibnitz et Descartes le rapport était de génie à génie, et l'un avait dans l'esprit toute l'excellence qu'il fallait pour rendre à l'autre une pleine et entière justice, et au fond il la lui rendait. Et cependant, en ces conjonctures, il se montra plus disposé à signaler les défauts que les belles parties de sa doctrine, et même à le rabaisser jusqu'à lui préférer Clauberg. Il devait assez à Descartes pour lui chercher des défenseurs et lui conserver des amis. Telle ne fut pas sa manière d'agir : Huet n'était l'ami ni de la philosophie de Descartes, ni d'aucune philosophie ; Leibnitz se fit son allié, l'encouragea et l'appuya dans ses attaques contre le Cartésianisme, lui promit même une liste des pilleries de M. Descartes, c'est son mot, comme s'il tenait à faire croire que Descartes s'était plus servi des livres qu'il ne le disait, et était dans ses spéculations moins original qu'on ne le sup-

posait. Et quelles furent les causes qui excitèrent ainsi un cartésien, le dernier et le plus grand des cartésiens, comme on l'a appelé, à être hostile au Cartésianisme? L'esprit de secte, reproché par Leibnitz aux cartésiens? Mais cet esprit eût-il eu plus d'inconvénients qu'il n'en avait en effet, il aurait encore dû trouver grâce devant Leibnitz : car il n'était pas du moins persécuteur; ce n'était que le zèle persévérant de la défense en commun, et la constante fidélité au drapeau menacé. D'autres motifs, qui dirigèrent également la conduite de Leibnitz, le désir de rester tout à la fois en bons termes avec les puissances, et de maintenir en crédit sa propre philosophie, le dessein de combattre, dans une doctrine française, l'influence de la France, au profit de l'Allemagne, ne furent pas beaucoup plus plausibles. L'auteur insiste pour le montrer, et si, par hasard, on pensait que ces divers griefs, élevés par lui contre Leibnitz, ont bien de la gravité, il serait aisé de s'assurer qu'il n'en est pas un dont il ne donne la preuve pièces en mains; et, en genéral, nous en ferons dès à présent la remarque, et nous aurions pu la faire plus tôt, car elle s'étend à tout le mémoire; l'auteur n'émet pas une proposition, n'emploie pas une expression de quelque importance, qu'il ne les justifie immédiatement par des textes précis et par des citations concluantes. Il abuse même un peu, si l'on veut, de ce mode de démonstration; mais nous ne saurions lui en faire un bien sérieux reproche, tant, d'ordinaire, on tombe peu dans ce péché philosophique, qui n'est, après tout, que celui des esprits exacts et rigoureux; et puis, en compensation, ne faut-il pas lui tenir compte de ce rare et sain plaisir de la sécurité de la pensée

qu'il nous procure à chaque instant, grâce à l'infatigable et diligente persévérance avec laquelle il prouve tout, et ne livre rien à la conjecture et à la simple opinion? L'excès, sans doute, en ce genre peut rappeler l'école et ses procédés; mais cette rigueur de démonstration n'est-elle pas la qualité éminente et distinctive de ces œuvres solides et à l'épreuve que, sous le nom de mémoires, vous demandez dans vos concours?

Cependant de la polémique passons avec l'auteur à l'autre forme, la forme directe et doctrinale, de la philosophie de Leibnitz.

Cette philosophie, dont il dit qu'elle consiste dans une trilogie grandiose, à savoir la *monadologie*, la loi de *continuité* et l'*harmonie préétablie*, est, avant tout, dans la monadologie elle-même.

L'auteur du mémoire n° 1 donne de cette théorie une exposition qui, expression abrégée des divers écrits de Leibnitz sur cette matière, coordonnés entre eux, est de tout point irréprochable. Nous aurions seulement désiré, comme plus haut nous l'avons déjà remarqué, qu'il eût mieux expliqué l'origine de cette idée de force, dans Leibnitz, qu'il incline trop à attribuer, d'après certains textes, à la spéculatiou théologique et géométrique.

Il fallait ici interpréter Leibnitz par Leibnitz et se rappeler qu'il dit aussi que la monade n'est ni l'atome, ni la molécule, ni le point géométrique. Qu'est-elle donc alors, sinon cette unité vivante et en action, qui n'est autre que l'âme ou l'analogue de l'âme? Il fallait tenir également compte de termes tels que ceux-ci : « Dans la nature des corps, outre les notions de pure géométrie, il faut mettre

une notion supérieure, qui est celle de la force ; » et ceux-ci encore : « Il est vrai que, sans avoir aucun égard à la théologie, j'ai toujours jugé, par des raisons naturelles, que l'essence des corps consiste dans quelque autre chose que l'étendue ; » et alors on se trouvait ramené de la théologie et de la géométrie à la psychologie elle-même, cette science première de la force, de laquelle, qu'il le sache ou non, qu'il le dise ou non, Leibnitz déduit réellement tout ce vaste spiritualisme qui enveloppe sans doute en soi la physique, la géométrie, ainsi que la théologie, mais qui consiste, avant tout, dans une profonde psychologie, étendue de l'homme à Dieu et au monde, et généralisée de manière à embrasser, dans son principe, tout l'ordre de nos connaissances.

Voilà ce que l'auteur du mémoire, retenu par son respect, nous osons le dire, trop religieux pour certaines expressions et assertions de Leibnitz, n'a peut-être pas mis suffisamment en lumière.

La deuxième grande partie du système de Leibnitz est la *loi de continuité.*

« Tout est monade, dit l'auteur du mémoire ; mais comment les monades accomplissent-elles, dans leur variété et leurs degrés, le drame infini de la création ? » C'est ce dont servent à rendre raison la *loi de continuité* et l'*harmonie préétablie.*

En effet d'abord, quant à la loi de continuité, que Leibnitz conçoit comme la manifestation d'un ordre dans lequel Dieu ou l'infini est, selon le point de vue auquel on se place, le premier ou le dernier terme d'une série suivie sans saut, sans hiatus, du commencement jusqu'à la fin,

avec cette circonstance essentielle que ce terme domine et détermine toute la série, et n'en dépend nullement, elle est, d'après cette conception, un principe qui, combiné d'ailleurs avec celui de la raison suffisante et celui des indiscernables, a plusieurs conséquences considérables, dont les plus importantes sont, qu'il n'y a pas deux monades parfaitement semblables, mais en même temps qu'il n'y en a pas une qui, par degrés insensibles, ne se rapproche de toutes les autres; qu'il n'existe point de solution de continuité dans le plan de l'univers, parce que, s'il y en avait, on ne verrait pas la raison pour laquelle Dieu aurait passé de l'une des parties de ce tout aux autres; que dans chacun des règnes de la nature il n'y a jamais d'un individu à un autre et d'une espèce à une autre de véritables séparations, mais seulement des gradations, jamais de ruptures, mais de constants rapprochements, et qu'enfin, au plus bas de l'échelle des êtres, entre la matière première et la matière seconde, il y a encore une différence de degré plutôt que de nature, qui consiste en ce que l'une a simplement en puissance ce que l'autre possède en réalité et en acte : « Parvenu à ce point, dit l'auteur, Leibnitz croyait avoir atteint le port, et le voilà qui se trouve jeté comme en pleine mer; car tout un horizon nouveau, immense et non sans périls, s'ouvre devant lui. » Il s'agit de l'*harmonie préétablie.*

Ce serait se faire une idée bien incomplète de la théorie de l'*harmonie préétablie,* que de n'y voir que l'explication des rapports de l'âme et du corps. Elle débute sans doute par cette question; mais elle s'étend bien au-delà, et dans sa vaste compréhension elle embrasse l'univers des êtres.

Elle fait concevoir chaque monade comme l'imitation en action, comme l'évolution corrélative, mieux que cela, comme le miroir vivant et l'expression animée de toutes les autres, avec cette différence entre elles, mais toujours de degré et non pas de nature, que la perception de ce caractère, absolument claire dans le Créateur, ne l'est que relativement dans les créatures, et de la pure lumière descend même et s'abaisse en elles jusqu'à la plus complète obscurité, selon l'état de développement ou d'enveloppement dans lequel elles se trouvent. Car tout tient en elles à ce double état; la vie elle-même n'est qu'un déploiement et la mort qu'un reploiement, qu'une forme de la vie, qu'une action diminuée et non annihilée.

Toute monade est par son essence immortelle; la monade humaine en particulier l'est avec ses attributs propres, avec ses mérites et ses démérites, et Dieu, présent à toutes, représenté et exprimé dans toutes, l'est par sa justice dans l'âme de l'homme, comme par sa sagesse dans les autres, et devient à ce titre la providence universelle. Et nous voilà conduits de la monadologie, de la loi de continuité, et de l'harmonie préétablie à la théodicée, qui en est la commune conséquence et le couronnement.

Ici l'auteur du mémoire n° 1, de plus en plus pénétré de l'esprit de votre programme et convaincu par ses propres réflexions de toute la gravité du nouveau sujet qu'il aborde, se donne ample carrière et consacre plus de 200 pages à l'examen de cette partie capitale et finale de la philosophie de Leibnitz.

Il commence par faire une histoire abrégée de cette doctrine, qui est la pensée de toute la vie de Leibnitz, dont on

discerne les germes dès ses premiers écrits, qui devient, avec le temps, une œuvre de plus en plus déterminée, qui, à partir de 1697, mais surtout en 1700, 1707 et 1708, paraît en pleine voie d'exécution, et enfin en 1710 est produite sous le titre d'*Essais de théodicée.*

Mais, une fois son livre publié, il ne faut pas croire que ses soins et sa sollicitude l'abandonnent; il met le plus actif empressement à le faire connaître et à le répandre. Il en voudrait une traduction anglaise et une traduction allemande; mais, écrit en français, c'est surtout en France qu'il en désirerait le succès. Cependant ce succès, malgré de hautes approbations, celle de Malebranche en particulier, est lent à se déclarer, et Leibnitz ne peut s'empêcher d'en témoigner quelque dépit.

Mais si en 1714 il avait encore sujet de se plaindre de cette indifférence, elle ne devait désormais pas durer longtemps, et son ouvrage n'était pas de ceux dont la grande fortune eût à rester douteuse dans l'avenir; il est devenu et il est demeuré le titre de gloire le plus éclatant de Leibnitz.

L'auteur du mémoire nº 1, après avoir ainsi rappelé la destinée des *Essais de théodicée*, en présente une ample et fidèle analyse, que nous n'essaierons pas à notre tour d'analyser, mais qui nous sera une occasion de vous soumettre quelques réflexions sur certains sentiments particuliers qu'il y mêle.

Ainsi il trouve insuffisante la preuve de l'existence de Dieu, que Leibnitz indique, au surplus, plutôt qu'il ne la développe, au début de son livre. Mais il aurait pu considérer qu'à la rigueur, par le titre même et l'idée essentielle

de ce livre, il n'était pas tenu à plus de démonstration. Car, à proprement parler, la théodicée en elle-même n'est pas la science de l'être, mais celle des attributs moraux de Dieu, de sa justice, de sa sagesse, de sa bonté, de sa puissance, en un mot de sa providence ; et quand Leibnitz en dispute avec Bayle, son principal adversaire en cette matière, ce n'est pas précisément de l'existence de Dieu, c'est de son action sur ses créatures et sur l'homme en particulier qu'il traite, sous le nom de l'origine du mal, et de la liberté humaine. Il n'y avait donc pas à lui demander plus qu'il n'a voulu rigoureusement donner dans ses *Essais* eux-mêmes ; il y avait à mieux se prêter et s'accommoder à sa pensée.

L'auteur du mémoire devait peut-être d'ailleurs être d'autant moins exigeant sur ce point qu'il dit lui-même que l'existence de Dieu se montre plutôt qu'elle ne se démontre ; qu'elle est un fait et non un résultat du raisonnement, et un fait d'une telle évidence, que de bonne foi on ne saurait le nier : doctrine qui, du reste, pour en faire l'observation en passant, exprimée en ces termes, pourrait donner lieu à quelque fâcheux malentendu. Car enfin Dieu se démontre, et l'idée qu'on en a, si simple qu'elle soit à l'origine, ne passe pas de l'ordre du sentiment ou de la simple perception à celui de la réflexion, sans qu'elle se détermine, s'analyse, s'éclaire, se développe, en un mot, de manière qu'il est bien permis d'affirmer qu'alors elle a sa preuve ou sa démonstration. Il y a dans l'opération qui nous la livre en cet état un effort de méditation, un exercice de raison, qui peut sans inexactitude recevoir le nom de raisonnement. Il faudrait en tout cas prendre garde de

ne pas dire sans bien des réserves que Dieu ne se démontre pas; car des esprits pour lesquels ce qui ne se démontre pas n'est pas, pourraient par là même se laisser aller au doute et à l'indifférence touchant une vérité dont on ne saurait cependant trop fortement occuper la pensée, et dont on courrait risque de la distraire et de la détacher, en professant indiscrètement qu'elle est hors de la prise et du domaine de la science.

Cependant l'auteur du mémoire n'avait pas seulement à exposer en elle-même la théodicée de Leibnitz; il avait aussi à la comparer avec les principales de celles que nous devons aux philosophes, tant anciens que modernes. C'était un rapprochement à la fois historique et philosophique à établir entre ces diverses doctrines. Il l'a fait avec sobriété, sûreté et au moyen de résumés rapides, fidèles et substantiels. Vous ne demandiez pas plus, vous ne demandiez pas mieux, et vous ne pouvez que le féliciter de la manière dont cette partie de votre programme a été traitée dans son mémoire. Il a parfaitement montré comment, à l'aide de son vaste et puissant éclectisme, Leibnitz, le disciple, l'émule, l'égal, et peut-être même à certains égards le supérieur de tous ces grands esprits, a su se mettre en société avec chacun d'eux, et dans ce fécond commerce choisir et s'assimiler ce qui convenait le mieux à ses principes propres, et pouvait le mieux contribuer à les étendre, à les féconder, à les rectifier et à les assurer. Ainsi avec l'un il a vu en Dieu la région des idées éternelles, le souverain objet d'intelligence et d'amour, l'architecte, le géomètre et le moteur du monde, la cause enfin qui ne fait rien que selon la loi du bien ; avec l'autre, il y a reconnu la suprême en-

téléchie, l'être sous l'action duquel rien ne se fait en vain dans l'univers, et qui a au moins avec nous cet intime et étroit rapport d'être en possession de la conscience, d'être la pensée de la pensée, une âme, en un mot, comme la nôtre. Leibnitz, qui se rattache par de tels liens à Platon et à Aristote, n'en a pas d'aussi réels avec les Alexandrins; son optimisme n'est pas le leur, son théisme n'est pas le leur, et en tout, quoiqu'il les fréquente, il communie peu avec eux. Ce n'est guère que par les contrastes qu'il les met à profit, se gardant surtout de l'extase, et ne s'en tenant que plus exactement à la droite raison, comme au seul moyen de philosopher de Dieu régulièrement et par ordre. Il emprunte à saint Anselme son célèbre argument en s'efforçant de le perfectionner, sans grand succès, il est vrai, et à saint Thomas, avec plus d'une de ses maximes, certaines de ses vues, qu'il élargit, sur le gouvernement de la providence. On sait ce qu'il doit à Descartes, et l'auteur du mémoire, qui l'a déjà précédemment indiqué, le rappelle ici avec une ferme précision. Entre Leibnitz et Malebranche il y a plus d'affinité, malgré les différences qui les séparent. Mais la vision en Dieu corrigée, les causes occasionnelles développées, l'optimisme dégagé de l'élément théologique, auquel le mêle trop Malebranche, et d'autres parties encore, voilà ce que Leibnitz lui-même déclare recevoir de l'auteur de la *Recherche de la vérité.*

Quant à la doctrine de Clarke, il en rejette beaucoup plus de points qu'il n'en admet, et, pour ne parler que de la question capitale, sur laquelle ils sont surtout divisés, celle du temps et de l'espace, on sait quels arguments ils échangent entre eux, et à quoi en dernière fin se termine

le sentiment de Leibnitz. L'auteur du mémoire n° 1 rend un compte parfaitement exact de cette célèbre dispute. Mais quand, au terme de son analyse, il est amené à prononcer lui-même entre les deux adversaires, ce n'est pas sans un certain embarras qu'il porte son jugement, et il ne s'en tire qu'en disant que Clarke, qui ne démêle pas bien ce que sont le temps et l'espace, à la manière dont il les explique, réalise et tourmente des abstractions, et que Leibnitz par une erreur contraire, ne voyant dans le temps et l'espace que de pures conceptions d'ordre et de rapport, réduit le réel à l'abstrait : solution ou décision qui, on en conviendra, est loin de terminer définitivement le débat.

Mais votre programme s'épuise, et nous touchons au dernier de ses paragraphes, celui où l'Académie demandait aux concurrents, comme une sorte de conclusion pratique de leurs mémoires, d'assigner la part du bien et celle du mal dans l'ensemble de la philosophie de Leibnitz, et de faire voir ce qui en a péri et ce qui en subsiste, et peut être mis à profit par la philosophie du XIXe siècle.

C'était une critique générale à présenter de tout un système, longuement étudié et analysé. Cette critique, l'auteur l'a consciencieusement essayée. Mais ici, soit difficulté de l'œuvre, soit fatigue à la suite d'une aussi laborieuse tâche, sans néanmoins être médiocre, son travail n'est pas du même ordre que dans le reste du mémoire. Faute même d'une certaine dextérité, qui eût consisté simplement à marquer, sur chaque point pris à part, le bien à côté du mal, et l'un et l'autre dans leur conciliation possible et leur compensation, il a procédé tout autre-

ment : de tous ces points il a d'abord dit uniquement et comme exclusivement le mal, puis il a recommencé pour le bien; il a séparé les deux parts, au lieu de les rapprocher; et, comme il a débuté par la première, celle du mal, et qu'il y a même singulièrement insisté, il a eu ensuite quelque peine à relever et à faire valoir l'autre, et à réparer ainsi le dommage qu'il avait commencé par causer; de sorte que, sous l'influence de cette impression, on ne sait trop à la fin ce qu'il pense et ce qu'il faut penser avec lui de cette philosophie, sur laquelle, au moins en apparence, il semblerait n'avoir pas une opinion toujours parfaitement une et conséquente.

Aussi ne saurions-nous trop instamment l'engager à revoir et à remanier ce morceau de son mémoire, de manière à en faire disparaître toute trace sensible d'un défaut qui laisse les lecteurs incertains sur la juste part d'admiration ou d'adhésion qu'il croit devoir accorder à Leibnitz. Veut-on, du reste, quelques exemples de la manière embarrassante dont, à la colonne du mal, s'il est permis de le dire, il porte et accuse d'abord les imperfections de la doctrine qu'il critique, et dont ensuite, à la colonne du bien, il tâche d'en rehausser les mérites? Prenons la monadologie. Voici, selon lui, le compte en partie double, le *doit et* l'*avoir*, en quelque sorte, qu'il en dresse dans son bilan : il dit d'abord que rien n'est moins défini que la monade, telle que la conçoit Leibnitz; qu'elle est une étendue qui n'en est pas une, une unité qui admet à la fois et exclut la multiplicité; une force représentative de l'univers, dont on ne s'explique pas la représentation; un principe, en un mot, qui ne rend bien raison ni du monde,

ni des rapports de l'âme avec le monde, ni même de la véritable activité, et surtout de la liberté de l'âme. Mais, d'autre part, il estime que toute créature étant une substance, et toute substance une force, un être simple et actif, la monade, qui est un tel être, explique suffisamment la création, et que la notion que s'en est formée Leibnitz, a renouvelé la face des sciences physiologiques et métaphysiques. Or, de ces deux appréciatians, ne résulte-t-il pas au moins quelque confusion, quelques semblants de contradiction, que l'auteur, avec plus d'habileté, eût certainement pu éviter.

Au sujet de l'*harmonie préétablie*, il commence par affirmer qu'elle achève de porter coup à la monadologie; qu'elle supprime toute influence de l'âme sur le corps et réciproquement; qu'elle fait de l'âme un automate spirituel; qu'elle ramène dans la science le mécanisme que la notion de force semblait en avoir banni, et qu'ainsi elle reste en butte au reproche qu'on lui a fait d'incliner au Spinozisme; et puis plus loin, et après l'avoir ainsi condamnée, il essaie de la justifier, en recherchant la part de vérité qu'elle renferme, et en montrant qu'elle répond à cette idée qu'il n'y a point de hasard dans le monde, qu'il y a partout des rapports certains, comme ceux qui se voient entre les organes et leurs fonctions, les pensées de l'âme et les mouvements du corps, et il cite même, à l'appui de cette opinion, ces belles paroles de Leibnitz à Bossuet: « On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi, de la morale partout. » Et il n'y aurait pas eu de longueur à les compléter par ces mots: « de sorte qu'on peut dire

que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables d'une manière qui nous étonne : car les raisons s'y poussent à un progrès infini. » Mais ici encore n'y avait-il pas à mieux ménager, et à mieux concilier l'un et l'autre sentiment?

En théodicée enfin, l'auteur met à la charge de Leibnitz d'avoir, par abus de logique, plutôt infirmé que fortifié les preuves de l'existence de Dieu, et surtout de n'avoir pas apprécié à sa juste valeur la preuve par excellence de Descartes; et plus loin, comme pour rétablir la balance, il dit que, si Leibnitz laisse quelque chose à désirer sur les preuves de l'existence de Dieu, il n'en a pas moins mis dans une éclatante lumière cette vérité : Dieu est. Même remarque ici que sur ce qui précède : apparence de contradiction, faute de suffisantes explications.

On peut juger par ces exemples de l'espèce d'objection et de conseil à la fois que nous adressons à l'auteur, au sujet de cette partie importante de son mémoire. C'est plus d'art et de ménagement pour plus de sensible conséquence dans la disposition de ses raisons que nous y voudrions et que nous y espérons, grâce au bon esprit, au soin et à la diligence qu'il mettra certainement à perfectionner son travail, qui en offre déjà tant de traces.

Du reste, nous n'avons rien de semblable à remarquer de l'excellent morceau qui termine son mémoire, et qui a pour objet d'indiquer ce qui a péri de la philosophie de Leibnitz, et ce qui en subsiste et peut être mis à profit par la philosophie du XIXe siècle. Là, au contraire, il est dit en termes justes et pleins de force, et non sans chaleur

ni élévation, que Leibnitz, qui a rétabli contre Descartes, et surtout contre Spinoza, la vraie notion de substance, et contre Locke la vraie théorie des idées; qui a lutté de gloire mathématique avec Newton, d'érudition avec Bayle, d'imagination philosophique avec Malebranche, de vigueur polémique avec Bossuet; qui les a tous surpassés par l'universalité de ses lumières, qui a clos ainsi avec une incontestable grandeur le XVII[e] siècle, est resté pour le nôtre un maître, dans le génie duquel nous devons admirer, avec la beauté des idées, un lumineux enthousiasme, la foi en la raison, unie à un profond sentiment des vérités religieuses, et la puissance de la spéculation à la richesse de l'érudition, un génie, nous le répétons, dont nous pouvons recueillir aussi, avec quelques solides et belles maximes, la doctrine de la substance, conçue comme force vive et individuelle, celle de la loi de continuité, celle des rapports de toutes les créatures entre elles et avec leur auteur, enfin celle d'un Dieu, région des idées, partout présent et personnel, et qui, par ses attributs moraux, fonde ce gouvernement de la Providence, réglé par la loi du mieux, et connu sous le nom d'optimisme ; tel est, en effet, Leibnitz dans ses traits les plus saillants et ses titres les plus durables.

C'est par ces considérations que l'auteur du mémoire n° 1 résume à la fois et couronne son long et consciencieux travail.

Ce travail, si l'analyse que nous vous en avons présentée n'a pas été trop imparfaite, doit maintenant vous être suffisamment connu dans son dessein, son esprit, son économie générale et ses principaux développements. Mais

ce que nous n'avons pu également vous faire connaître, ce sont les qualités solides qu'il y déploie, et dont il est nécessaire, avant de finir et pour achever de lui assurer vos suffrages, que nous vous disions quelques mots.

Nous vous avons déjà parlé de son application scrupuleuse à suivre votre programme, et, sans s'y asservir, à le prendre pour appui. On ne saurait mettre plus d'intelligence au service de plus de fidélité.

On a pu aussi entrevoir, dans quelques-unes de nos appréciations, combien il s'était nourri et pénétré des pensées de Leibnitz. Mais il faut, comme nous, l'avoir vu de près et à l'œuvre, pour bien juger de l'étude approfondie à laquelle il s'est livré, et de la connaissance accomplie, à laquelle il est parvenu, de ce beau génie philosophique. Il n'a sans doute produit aucune de ces nouveautés, de ces pièces rares et inédites, que son concurrent, plus heureux, a su se procurer, plus précieuses toutefois pour l'histoire et la critique que pour la doctrine elle-même, au sujet de laquelle, il faut bien le dire, elles n'apportent dans nos idées aucune modification essentielle; mais ce qui avait été jusque-là publié de Leibnitz, thèses, articles, fragments, lettres, traités, écrits de toute sorte, l'auteur du mémoire n° 1 a tout examiné, scruté et mis à profit, témoin cette abondance et même cette surabondance de textes, qu'il rapporte et qu'il puise à toutes ces sources diverses. Aussi peut-on dire qu'avec lui on connaît Leibnitz par Leibnitz, et peut-être mieux que par Leibnitz; car Leibnitz n'a pas pris soin de rapprocher, de lier, d'éclairer les uns par les autres tous ces documents, qu'il nous livre un peu au gré de son génie incessamment

diverti d'une recherche à une autre, et plus enclin à se répandre sur l'infinie variété des sujets qui l'attirent, qu'à se concentrer en une unité où tout rentre et se compose ; tandis que son diligent et savant interprète n'a rien négligé, rien omis, pour proposer dans le meilleur ordre et présenter dans la plus claire lumière tous les grands points de sa doctrine. Ce n'est qu'un résumé, si l'on veut, mais un résumé de main de maître, où tout, quoique tiré de lieux fort divers, s'unit, se dispose et se forme en un grand et vaste ensemble, dont on saisit d'autant mieux le sens et la portée.

A cette connaissance de Leibnitz, qui, si consommée qu'elle soit, ne suffirait cependant pas en elle-même, et qui devait être le commencement et non la fin de l'étude historique que votre programme demandait aux concurrents, se joignent, chez l'auteur du mémoire n° 1, une familiarité judicieuse avec les questions philosophiques, une netteté de discussion et une sûreté d'appréciation qui en font un disciple sans doute fort respectueux de Leibnitz, mais aussi, quand il le faut, un juge indépendant.

Il y a surtout chez lui un besoin de prouver, de ne rien avancer sans le démontrer, soit par pièces, soit par raisons, qui, satisfait, il est vrai, avec un peu plus de modération, imprimerait à son mémoire l'un de ses meilleurs caractères, celui d'une composition excellemment didactique. C'est un goût pour la preuve, dont le lecteur lui-même, quand il sait ne pas s'en lasser, finit par se laisser gagner et comme pénétrer.

Le style, dans ses bonnes parties, répond à ces qualités

du penseur : il a de la simplicité, de la précision, de la force, une certaine élévation, qu'on aimerait toutefois plus constante et mieux soutenue.

Une doctrine exacte et saine, d'excellents sentiments philosophiques, une justice impartiale et éclairée, plusieurs points d'histoire, et des plus importants, fort solidement établis, un ample morceau sur la théodicée, une introduction remarquable, une conclusion qui, dans ce qu'elle peut avoir d'imparfait, pèche cependant plus dans la forme que dans le fond, et, en tout, un travail qui est complet dans son genre, et dans un genre que vous devez accueillir avec une estime particulière, parce que c'est bien celui des mémoires que vous demandez dans vos concours ; tels sont les mérites principaux par lesquels se distingue le travail dont nous venons de vous rendre compte.

Aussi, malgré quelques défauts que nous avons déjà indiqués, sans grande gravité, au reste, et sur lesquels nous ne revenons que par un scrupule de justice distributive, nous voulons dire une analyse fidèle sans doute, et une critique judicieuse, mais auxquelles on désirerait plus d'ampleur, de forte abondance et de souffle vivifiant, une solidité qui n'exclut pas une certaine sécheresse, accusée même parfois encore par des formes peut-être un peu trop didactiques, l'abus de la preuve, surtout au moyen de citations, souvent plus que de raison multipliées et prolongées, enfin le caractère quelque peu indécis de la conclusion qui termine l'ouvrage ; malgré ces défauts, nous le répétons, ce mémoire n'en reste pas moins une œuvre savante et ferme, à laquelle on peut, en

toute sécurité, accorder sa confiance, et qui a droit, sans contredit, à la plus sérieuse attention, et de votre part, messieurs, à la plus haute de vos distinctions.

Nous le jugeons donc digne du prix.

Mais ce n'est pas là tout notre jugement, et le mémoire n° 2, à son tour, sera pour nous l'objet d'une proposition que nous pouvons vous laisser pressentir, mais que nous ne vous soumettrons, comme nous le devons, qu'après l'examen particulier que nous allons d'abord en faire.

Le mémoire n° 2 est un grand *in-folio*, en deux tomes, formant en tout 956 pages, d'une écriture très-belle. Il a pour épigraphe ce passage d'une lettre de Leibnitz à Bernouilli :

« *Sed ipsa principia* ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ, *seu à formis derivo, tan-*
« *quam à Deo inditas et nunc insitas naturæ corporeæ leges.* »

Il se compose de deux parties, la partie *historique* et la partie *philosophique*, mais qui ne sont pas tellement distinctes entre elles qu'elles ne rentrent fréquemment l'une dans l'autre, la première surtout dans la seconde, sans grand inconvénient toutefois.

La partie *historique* est elle-même divisée en deux périodes : la période *scolastique*, comme il plaît à l'auteur de l'appeler, et la période *cartésienne*.

Quant à la partie *philosophique*, elle comprend, sous les chefs suivants, *méthode*, *philosophie générale*, *psychologie*, *morale*, *théodicée* et *critique*, un grand nombre de chapitres divers.

Nous ne ferons sur tout cet ordre que deux remarques : la première, c'est que, s'il n'annonce et n'exprime pas

d'abord une conformité très-apparente aux termes de votre programme, il ne s'en écarte pas non plus d'une manière essentielle, et qu'on peut l'accepter sans trop de difficulté comme la conception d'un esprit auquel, pour mieux profiter de ses bonnes qualités, il faut permettre quelques licences et ne pas demander une trop rigoureuse fidélité; et même, s'il arrive que, dans la suite de cet examen, il y ait sous ce rapport quelque chose à lui pardonner, on ne devra pas oublier qu'il a beaucoup aimé Leibnitz, qu'il l'a recherché, étudié, pénétré, et, à certains égards, révélé avec un zèle et un culte qui, pour avoir sans doute parfois leurs illusions, ne s'en recommandent pas moins à notre reconnaissance par de véritables services rendus.

La seconde de ces remarques se rapporte à ce qu'il nomme assez arbitrairement la *période scolastique*. Qu'entend-il en effet par là? Que Leibnitz est pendant un temps, à son début dans la carrière, un disciple de l'École? Il ne le méconnaît pas à ce point; il ne le fait pas ce qu'il n'est pas; il le laisse ce qu'il est, un esprit de bonne heure instruit de la philosophie scolastique, mais de bonne heure aussi, dès l'âge de quinze ans, initié à celle de Descartes, incessamment ouvert à toutes les idées nouvelles, et bientôt même animé du génie des inventions, de telle sorte que, non content de celles qui sont purement mécaniques, il en a même d'église et d'État, si l'on peut ainsi le dire, et qu'il veut réformer le dogme et la politique autant que la philosophie, le droit et la morale. Voilà, selon les paroles mêmes de l'auteur du mémoire, quel est Leibnitz, à cette époque de sa vie. Est-ce assez pour la

nommer la période scolastique? Nous ne le pensons pas; des grands docteurs de l'École, il peut avoir, avec le goût sérieux d'une certaine universalité de doctrine, d'une espèce de somme philosophique, objet de son ambition, certaines maximes et certaines théories particulières. Mais en a-t-il ce qui seul en ferait véritablement leur sectateur, leur point de départ, leurs limites, leur règle dans la recherche, leur philosophie générale, en un mot leur discipline? Nullement; il participe de l'École, moins cependant à ce moment de sa vie que plus tard et dans sa maturité; car alors il la connaît, la possède et en profite mieux; mais il en participe comme de l'antiquité, et de la philosophie nouvelle, en penseur curieux et libre, qui s'en sert, mais ne s'y asservit pas, y prend son bien quand il l'y trouve, et, selon une de ses expressions, tire l'or de la boue.

Il ne faut donc pas nous laisser tromper par cette enseigne mal choisie de *période scolastique*, imposée par l'auteur à la jeunesse de Leibnitz. Son vrai drapeau, à cette époque, n'est pas celui de l'École; ce serait plutôt celui qui porterait, en signe de sa noble ardeur pour le progrès, ce mot placé comme devise en tête de l'un de ses écrits : *Plus ultrà, en avant. En avant*, en effet, dans ce monde des idées qu'il aspire à s'ouvrir et à parcourir en tout sens, tel est bien le mouvement qui l'emporte, en ces années. L'auteur lui-même ne s'y est certainement pas mépris; mais d'un rapprochement inexact et incomplet il a été conduit à une fausse et bizarre appellation.

Cependant laissons ces questions de nomenclature et de forme, pour aborder le mémoire en lui-même.



L'auteur cherche d'abord à déterminer quel est, à sa première période, le principe de la philosophie de Leibnitz, et il trouve que c'est le sentiment de l'harmonie universelle, appliqué au droit, à la morale, à la religion, à la science, à tout l'ordre de nos connaissances.

La principale preuve qu'il en donne est une pièce précieuse, jusqu'ici inconnue et qu'il a découverte à la bibliothèque de Hanovre. C'est, sous le titre de *Miscellanea philosophica*, une sorte de biographie de Leibnitz par lui-même, à l'âge de vingt ans. Ce manuscrit sert, en effet, rapproché d'ailleurs d'autres écrits de lui de la même date, à établir que sa pensée dominante est alors celle de l'harmonie en toutes choses. L'auteur trace, à ce point de vue et à l'aide de ces données, une analyse, pleine d'intérêt, d'abord des divers travaux de Leibnitz sur le droit et la morale, et il a soin d'en extraire, pour en mieux marquer le caractère, un certain nombre de maximes, qui, en effet, répondent bien à cette idée de justice universelle ou d'harmonie dans le juste, dont est occupé son esprit, celle-ci par exemple : « *Fiat justitia ne pereat mundus*, » et celle-ci encore : « Le philosophe qui est bien pénétré de ces vérités, est le philosophe du droit et le prêtre de la justice. »

Puis, au sujet de la religion, l'auteur qui, on peut le dire, est un curieux de Leibnitz, comme d'autres le sont de la nature, et qui, dans l'étude qu'il en fait, se contente difficilement de ce que tout le monde sait, soupçonne qu'un grand ouvrage, conçu par Leibnitz, sous le titre de *Demonstratio catholica*, mais resté en projet, ne doit pas être confondu avec le *Systema catholicum*, publié en 1684. Une lettre inédite de Leibnitz le confirme dans ce soupçon ;

il renouvelle ses recherches et découvre dans la bibliothèque de Hanovre le *Specimen demonstrationis catholicæ, seu apologia fidei in ratione*, qu'on ne connaissait pas, et qui prouve qu'avant même 1672 Leibnitz avait jeté les bases de sa théodicée, et que le fond en était également ce sentiment de l'harmonie universelle, étendu à la religion comme au droit naturel.

Sous le titre assez inattendu de *Nouveau Bacon*, et pour faire simplement suite aux chapitres qui précèdent, l'auteur en consacre un ici à montrer comment Leibnitz porte le même principe dans le domaine de toutes les sciences; et là encore il est assez heureux pour pouvoir, à l'aide de pièces dont quelques-unes aussi sont inédites, tracer une esquisse fidèle des vues de Leibnitz en cette matière, et même reconstruire le plan d'une vaste composition, qu'il s'était proposée sous le nom de Guilelmus Pacidius, et avec ce titre : *Plus ultrà, sive initia scientiæ generalis ad publicam felicitatem*, qui eût rappelé, sans l'imiter, le *novum Organum*, et l'*Instauratio magna*. C'est à cet ouvrage que se serait rattachée sa *Caractéristique universelle*, sorte de langue philosophique, dont l'algèbre n'eût été qu'une branche particulière, et qui eût été à toutes les idées de l'entendement humain ce que l'algèbre est aux seules idées mathématiques.

L'auteur fait même à ce sujet quelques sages réflexions, qui ont pour but de signaler le côté chimérique et fâcheux de cette tentative de réduction formelle de toutes les sciences en une, et de combattre, par plus d'une sérieuse objection, le dessein d'entreprendre ainsi sur le libre développement de l'intelligence humaine, en essayant de la

soumettre et de l'enchaîner comme la nature à la rigide nécessité des lois mathématiques.

Un dernier chapitre de cette partie de son mémoire est destiné à l'inventaire des connaissances de Leibnitz, tel qu'il fut dressé par lui-même, avant son voyage à Paris, en 1672. Une lettre au duc Jean-Frédéric, de 1671, contient cet inventaire et semble, de point en point, une réponse à cet article de votre programme. L'auteur la donne toute entière et il ne pouvait mieux faire. Nul, en effet, n'était plus capable que Leibnitz lui-même de tracer ce tableau de ses travaux, de ses vues, de ses projets et de ses espérances, de ses richesses acquises et de ses richesses à acquérir, à cette époque de sa vie.

Mais l'auteur ajoute, en le jugeant pour son compte, qu'il y a là encore plus d'un rêve, et même quelque chose d'excessif et de gigantesque, qui, comme ces conquérants pressés d'étendre leur empire et de gagner de nouvelles provinces, le pousse à reculer les frontières de toutes les sciences.

Cependant ce n'est là que la jeunesse de Leibnitz. Autre sera sa maturité, que nous allons voir se développer dans la *période cartésienne.*

Et d'abord l'auteur n'hésite pas à placer, avec M. Guraüher, la première initiation de Leibnitz à la philosophie de Descartes, en 1661, vers l'âge de quinze ans. Ce n'était, il est vrai, encore qu'une initiation d'écolier; mais cet écolier était celui qui devait être un jour le père de la monadologie, et cette philosophie était celle du *Discours sur la méthode* et des *Méditations.* L'un ne devait évidemment pas en rester là avec l'autre, et, quoique cela ne soit

prouvé que par quelques textes rares, et quelques passages de lettres, il est cependant certain que, de 1661 à 1666 et 1667, Leibnitz avance de plus en plus dans la connaissance du Cartésianisme. Mais ce n'est qu'en 1669 et 1670 qu'il se rend, sur la physique, à la doctrine de Descartes, et qu'il en laisse un document connu sous ce titre : *Hypothesis physicæ novæ.*

Il en était là lorsqu'il fit son voyage à Paris, avec la politique pour but ostensible, et la science pour vraie fin. Il était déjà en relations de lettres avec Arnauld; il lia immédiatement avec lui un commerce direct et personnel; il en fit autant avec Malebranche, Huygens et plusieurs cartésiens, et se trouva naturellement introduit au sein de l'Académie des sciences. A cette époque, il était fort peu instruit dans les mathématiques; elles étaient peu cultivées en Allemagne, tandis qu'en France elles l'étaient avec un grand succès, témoin les travaux de Viète, de Fermat et de Descartes; et Leibnitz lui-même, selon son aveu et son expression, n'en avait apporté de son pays que « la superbe ignorance. » Mais une fois à Paris, excité et guidé principalement par Huygens, il se livra avec une infatigable ardeur à cet ordre d'études, et il dit expressément qu'il remplit alors beaucoup de feuillets de ses recherches mathématiques. Ces feuillets, l'auteur du mémoire n° 2 a eu la bonne fortune, au reste bien méritée, bien due à son zèle pour Leibnitz, d'en retrouver un bon nombre, qui lui ont servi à résoudre cette question, qu'il s'était proposée : dans quelle mesure Leibnitz avait-il connu les œuvres mathématiques de Descartes, pendant son séjour à Paris, et quel profit en avait-il tiré pour sa découverte du calcul

différentiel? Il y trouve, en effet, une preuve de plus à joindre à celles qui ont été récemment produites, pour établir que Leibnitz avait été, de son côté et de son chef propre, l'inventeur de ce calcul, et que, s'il devait, sous ce rapport, quelque chose à quelqu'un, c'était à Descartes et non à Newton. Il croit pouvoir conclure avec certitude, de l'examen attentif de ces manuscrits, que c'est à Paris, avant son voyage en Angleterre et ses relations avec Newton, en approfondissant les travaux de Descartes, qu'il s'est mis en possession de la notation ou de l'algarithme de son calcul infinitésimal. Les particularités, les détails, les remarques les plus curieuses abondent, à cet égard, dans le mémoire n° 2, et l'on reste véritablement touché de tant de soins et de sollicitude de la part de l'auteur, pour mettre en une nouvelle lumière cette face un moment douteuse de la grande œuvre mathématique de Leibnitz.

Du reste, il ne cesse pas d'être heureux dans ses moyens particuliers de défendre ou de faire valoir la gloire de son héros.

Il lui reconnaît, entre autres missions, celle de résister énergiquement au mouvement panthéiste, qu'il voit, il est vrai, un peu trop partout, même là où il n'est pas, dans Newton, par exemple. Il en voudrait donner des marques et une preuve, et il trouve, comme à souhait, également inédite, une nouvelle thèse de *principio individui* de 1696, tandis que l'autre est de 1663, à l'aide de laquelle il démontre que Leibnitz, à la veille de son voyage à La Haye et de ses entretiens avec Spinosa, était tout prêt à combattre pour le principe des existences individuelles, et en particulier de la personne humaine, contre celui de la

substance unique et universelle. Autre favorable rencontre qui tourne et se termine au même résultat : il existait un manuscrit de Leibnitz, intitulé : *Pacidius philalethes, seu prima de motu philosophia*, sous forme de dialogue, qui n'avait pas vu le jour ; il le découvre, le fait connaître, en retrace même l'histoire d'une manière vive et piquante, et le produit pour montrer que, sur ce bateau qui le transporte, en 1676, de Londres à Amsterdam, Leibnitz, qui travaille partout, même sur mer et au bruit des flots, tout occupé d'une théorie d'où sortira la monadologie, sans rompre encore avec le Cartésianisme, s'en distingue cependant de plus en plus, et soutient même ici explicitement que, pour rendre par ses principes aux créatures l'activité que le Cartésianisme leur a ôtée, il n'est pas en effet moins religieux que Descartes.

Il y a de plus dans cet écrit déjà quelques vues indiquées touchant la *loi de continuité*.

En un mot, c'est en germe, et avec un reste expirant de la philosophie de Descartes, toute la nouvelle philosophie de Leibnitz ; et l'auteur le fait fort bien voir, à l'aide d'une analyse, mêlée de beaucoup de citations et pleine de sagacité.

Quoique, d'après ce que nous venons de dire, Leibnitz, pendant son séjour à Paris, fût loin de n'avoir sérieusement étudié dans Descartes que les mathématiques, néanmoins il ne pensait pas avoir suffisamment approfondi ses ouvrages philosophiques. C'est ce qu'il écrit, du moins, à l'abbé Fouché, auquel il parle même de la difficulté qu'il éprouve à les lire avec quelque suite. Mais, à partir de 1676, il les a tous lus, se les est tous rendus familiers, et

il y a de lui toute une série de travaux, appartenant à cette époque de sa vie, qui l'attestent hautement; témoin le *De vitâ beatâ*, les *Meditationes de affectibus*, les notes sur les *Méditations*, couvrant deux feuilles qui se trouvent à la bibliothèque de Hanovre, les *Animadversiones ad Cartesii principia*, enfin des remarques marginales inédites, déposées sur un exemplaire des *Principes :* tous écrits dans lesquels Leibnitz adhère encore à quelques points de la doctrine cartésienne, tels que le *Cogito, ergo sum*, les idées étrangères aux sens et à l'imagination, les caractères de l'idée de Dieu, les principes de morale, mais dans lesquels aussi il en suspecte, en amende, en abandonne ou en combat plusieurs autres, en même temps qu'il propose certains de ses sentiments propres. Ainsi Descartes ne lui paraît pas aussi sûr qu'on le croit, de la distinction de l'âme et du corps; ce qui, par parenthèse, dit l'auteur du mémoire, et non sans raison, est aller un peu loin dans la voie du paradoxe. Il ne lui semble pas davantage que Descartes se soit formé une idée exacte de l'étendue et de la substance; car celui-ci ayant dit : *Ultrà sensiles qualitates, nihil remanere in corpore præter extensionem et hujus affectiones*, il ajoute pour son propre compte : *Imo etiam vis existendi atque agendi, ipsaque activa.* Il est aussi question (dans les feuilles manuscrites) du calcul du moindre changement, que Leibnitz reconnaît dans Descartes, et qui ne serait pas moins que l'idée en germe de la loi de continuité, qu'il n'aurait eue lui-même qu'à corriger et à développer.

Ici nous ne résistons pas au plaisir de citer quelques lignes du morceau qui termine ce chapitre. On y verra

dans quelles dispositions d'âme l'auteur se livre à ces recherches, et en quels termes il les exprime : « Je ne sais, dit-il, si ces remarques de Leibnitz, oubliées et enfouies jusqu'à ce jour, ainsi présentées sans appareil, se feront lire avec plaisir. C'est une étude austère. J'ai là, sous la main, dans la succession posthume de ce grand homme, d'autres écrits en grand nombre, d'une forme plus attrayante, pleins de détails curieux. Je travaille, les yeux fixés sur ces armoires, remplies de trésors inconnus. Mais je n'en connais pas qui égalent pour moi le charme sévère de ces études sur les origines de la philosophie moderne...... J'apprends à y connaître non-seulement Leibnitz, mais aussi Descartes, Descartes qui fut plus grand qu'on ne le suppose, ainsi que l'atteste la critique même de son rival. »

Mais nous touchons à quelque chose de plus considérable encore.

Leibnitz voyait dans le Spinosisme une sorte de Cartésianisme, un Cartésianisme immodéré. Il s'était déjà, sur certains points, mis en lutte avec Descartes; à plus forte raison devait-il s'armer de toutes pièces contre Spinosa et lui faire une guerre en règle ; car il y avait dans l'auteur de l'*Éthique* des erreurs, des énormités même, qui ne se trouvaient pas dans celui des *Méditations*, et qu'il eût même repoussées de toute la force de son bon sens et de ses principes philosophiques. De là, outre les notes critiques de Leibnitz sur l'*Emendatio intellectûs*, ses remarques sur l'*Éthique*, qui ont déjà une certaine portée, et d'autres pièces encore, ses *Animadversiones ad Walteri librum de recondita Hebræorum philosophia*, retrouvées par l'auteur

du mémoire n° 2 à Hanovre, et qui sont toute une réfutation, point par point, de la doctrine de Spinosa.

L'auteur qui avait cette nouveauté à faire connaître, en a largement usé, pour réfuter, lui aussi, cette doctrine, en s'appuyant sur son guide et son maître. Ainsi, avec Leibnitz et sur ses pas, il s'est attaché à montrer comment de la notion de substance, telle que la fait Spinosa, il suit qu'il n'y a qu'une substance, revêtue de deux attributs, au fond contradictoires; comment encore dans ce système l'âme n'est qu'une idée, le corps un moment de l'esprit, la vie une forme de l'inertie, le bien, le beau et le juste, des rapports soumis au jeu de la volonté, elle-même assujettie à une invincible nécessité, l'homme, en un mot, méconnu et Dieu mal entendu; et il termine toute cette critique comme Leibnitz, et dans des termes qu'il lui emprunte, en disant que Spinosa embrouille les propositions claires par sa manière de les établir, laquelle est obscure, douteuse et tirée de loin; que c'est un génie tortueux, *ingenium valdè tortum*, qui va rarement par la voie simple et naturelle; qu'il préfère les longs circuits, qui embarrassent plus l'esprit qu'ils ne l'éclairent, *qui magis animum circumveniunt, quam illustrant;* et que, pour tout dire, l'*Éthique* est un ouvrage si plein de manquements, qu'il y a de quoi s'étonner.

Puis de Spinosa Leibnitz revient à Descartes, non plus, il est vrai, comme disciple, ni même comme simple juge, mais comme réformateur de sa philosophie. C'est dans ce nouveau rôle que va le suivre l'auteur du mémoire n° 2, et que nous le suivrons avec lui, pour assister en commun à ce curieux spectacle.

L'action se passe principalement entre Leibnitz et Arnauld, l'un représentant le Cartésianisme innovant et se transformant, l'autre le Cartésianisme persistant et résistant; elle se traduit par ce grand dialogue, qui s'appelle leur correspondance; le sujet en est principalement la substance et ses rapports, et l'origine, le *Discours de métaphysique*, que Leibnitz adresse à Arnauld, et qui n'est pas moins que l'introduction à la *monadologie* et à l'*harmonie préétablie*. Il a été fait en quelques jours à la campagne, dit Leibnitz dans sa lettre d'envoi; mais c'est le travail de vingt ans.

Le premier point débattu entre eux est celui de la notion de substance; mais ce n'est pas celui sur lequel ils s'étendent le plus, quoiqu'ils en disputent assez vivement. C'est sur l'*harmonie préétablie* qu'ils se donnent surtout carrière, se servant du reste, pour l'exprimer, d'un autre nom, de celui de *concomitance*, qu'ils empruntent à la scolastique.

Aux premières objections d'Arnauld Leibnitz répond que l'hypothèse de la *concomitance* est une suite de la notion qu'il s'est formée de la substance; ce qui ne satisfait qu'à demi son correspondant, qui insiste en soutenant qu'il y a quelque chose de paradoxal à supposer à la fois l'indépendance absolue et le concert des substances entre elles. Aussi inclinerait-il de préférence vers les *causes occasionnelles*.

Mais Leibnitz ne saurait être de ce sentiment, et, en le repoussant, il revient avec d'autant plus d'insistance à cette harmonie, qui, selon une de ses expressions, est comme un concert où plusieurs bandes de musiciens,

jouant séparémant leurs parties sans se voir ni s'entendre, s'accorderaient cependant parfaitement, parce que, pourrait-on ajouter pour compléter la figure, tout y serait réglé d'avance et absolument, la musique et les musiciens.

Mais, comme il reste toujours ici deux difficultés très-graves : 1° celle de la substance, à l'état de monade ou d'unité, enfermée en soi et sans issue au dehors ; 2° celle de cet accord des monades entre elles, sans qu'aucune y soit pour rien, et que, malgré d'apparentes concessions, Leibnitz n'abandonne au fond ni l'une ni l'autre de ces conceptions, le même dissentiment subsiste entre eux jusqu'à la fin.

Quant à l'auteur du mémoire, sans paraître prendre précisément parti pour l'un plus que pour l'autre, il soutient cependant que l'*occasionnalisme* n'est pas dans Descartes, ce qui est peu exact, et que ce n'est pas de là que vient l'*harmonie préétablie*, ce qui l'est encore moins. Il eût été même plus convenable au dessein qu'il avait de considérer ici Leibnitz comme réformateur du Cartésianisme, de faire voir, avec les différences sans doute, les ressemblances essentielles et les analogies de l'un et de l'autre ; et il eût ainsi évité cette conclusion qu'il combattrait ou limiterait lui-même, au besoin : « Si l'histoire et la philosophie, dit-il, sont d'accord pour prouver que l'*harmonie préétablie* et l'*occasionnalisme* sont deux doctrines distinctes et même opposées, dont l'une exclut l'autre, ou du moins atteste un très-grand progrès métaphysique au XVIIe siècle, on ne voit plus ce qui reste du Cartésianisme dans la philosophie de Leibnitz ; il semble que le dernier germe en est extirpé. »

Il analyse au surplus, avec un grand soin, toute cette discussion de Leibnitz avec Arnauld, de même que celle qu'il engage également sur le même sujet avec Bayle et Bernouilli. Mais il ne les analyse pas seulement, il les juge aussi, et c'est en général avec plus de faveur pour Leibnitz que pour ses trois illustres adversaires ; ce qu'on serait moins tenté de lui reprocher, si lui-même ne convenait pas que leurs objections sont parfois très-fines et très-fortes, et toujours plus ou moins embarrassantes, et si, en outre, dans un chapitre d'ailleurs très-intéressant, sous ce titre : *Amendements à l'harmonie préétablie*, et *destinées ultérieures de cette doctrine*, après avoir rendu compte des travaux de différents philosophes allemands, Herbart en particulier, pour la modifier ou la corriger, il ne finissait pas par dire : « Évidemment elle n'était pas guérissable. »

Cependant, d'autre part et à bon droit, il soutient que ni l'harmonie préétablie, ni la monadologie ne nuisent à l'idée propre et éminente, à l'idée originale de Leibnitz, celle de la force, conçue comme le fond de la substance tant matérielle que spirituelle, et ne l'empêchent pas d'en tirer une science nouvelle, la dynamique, dans laquelle il est resté sans compétiteurs et sans rivaux ; c'est, en effet, à cette idée et à celle qui s'en déduit immédiatement, de la conservation dans l'univers de la même quantité, et de la même direction, non pas de mouvement, mais de force, que sont dues les vérités fondamentales de cette science.

S'il en fallait une preuve, une de ces preuves comme l'auteur est accoutumé à nous en procurer, on pourrait citer avec lui un écrit qu'on croyait perdu, et qu'il a retrouvé dans la bibliothèque de Hanovre, la *Demonstratio*

eucharistiæ, qui ne laisse à cet égard aucun doute. Seulement il ne faudrait pas croire, d'après cette pièce et sur son titre, que l'origine de cette théorie de la force est, chez Leibnitz, purement théologique; elle est, comme nous l'avons déjà dit, essentiellement psychologique, et l'auteur du mémoire a justement remarqué que Leibnitz, qui ne dit pas toujours tout ce qu'il fait ni comment il le fait, emprunte bien plus ici à la science de l'âme qu'à celle de Dieu.

Cependant nous sommes arrivés au terme de la première partie, de la partie historique du mémoire nº 2; non que l'histoire soit absente de la seconde, elle y revient au contraire et y rentre par bien des endroits; mais c'est à la philosophie proprement dite qu'elle est spécialement consacrée. Cherchons-y donc principalement la doctrine même de Leibnitz, et avant tout la méthode qui lui est propre. Cette méthode, quelle est-elle?

L'éclectisme; cela a été dit, et bien dit, sauf, toutefois, les réserves qu'il y a à faire à cet égard, et que nous avons faites plus haut; mais l'auteur pense qu'il est un point sur lequel on n'a pas assez insisté, qu'il nomme, d'après Leibnitz lui-même, *la caractéristique des situations*, et qui consiste dans la détermination des différentes espèces de rapports que présente l'objet même de la recherche à laquelle on se livre. C'est à cette *caractéristique*, appliquée aux divers systèmes, empruntés au passé, qu'est due, sous le nom d'histoire de la philosophie, cette philosophie comparée, condition première et essentielle de progrès pour toute doctrine nouvelle. Or, sans doute, il faut faire honneur et grand honneur à Leibnitz d'avoir, mieux

que personne, proposé et mis en pratique cette féconde pensée. Mais il faudrait bien aussi en reporter quelque chose aux antérieurs, pour rappeler une de ses expressions, à commencer par Platon et Aristote, qui n'ont pas précisément manqué à cette loi du progrès en matière de philosophie.

Du reste, pour nous faire mieux juger de l'éclectisme de Leibnitz, l'auteur nous l'a montré en quelque sorte à l'œuvre, dans un morceau fort remarquable que nous vous signalons, et qui pourrait s'intituler : Leibnitz, historien de la philosophie d'après sa propre méthode.

De la question de la méthode à celle du *criterium* de la certitude, il y a la plus étroite relation. Rien donc de plus naturel que de passer de l'une à l'autre dans l'étude et l'examen de la philosophie de Leibnitz.

Or quel est, d'après l'auteur, le *criterium* de la certitude, proposé par Leibnitz? La détermination, dit-il, et il cite à l'appui de son opinion, ces deux textes : « On prend souvent le déterminé et le certain pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte que l'on peut dire que la détermination est une certitude objective. » — « La détermination ne fait pas la nécessité de la vérité déterminée, mais elle en fait l'intelligibilité et la certitude. » Or que prouvent ces textes? Rien en soi de bien précis; rien d'ailleurs qui prévaille contre cette autre proposition très-nette de Leibnitz, à savoir que le *criterium* de la *certitude* est le principe de contradiction. Mais, en outre, la détermination, qui n'est que la définition elle-même, résultat d'une opération logique, ne saurait, à ce titre, être la marque de la

vérité; car elle n'en décide pas, et l'explique seulement, quand, au préalable, elle la trouve établie. Que si, par hasard, la prenant dans un sens différent, l'auteur entend par détermination la simplicité, la netteté, la pureté dans la lumière, il en fait alors l'évidence, et alors aussi on ne voit pas pourquoi, distinguant entre le *criterium* de Leibnitz et celui de Descartes, il préfère le premier au second; n'est-ce pas préférer le même au même? Quoi qu'il en soit, il y a là quelque inexactitude.

Le chapitre suivant, sur la *probabilité et ses degrés* et le *calcul des vraisemblances*, ne saurait donner lieu à une observation du même genre. Il est, au contraire, irréprochable. C'est une histoire de cette théorie de Leibnitz, d'après ses divers écrits, et une analyse de la discussion qui s'engage sur ce sujet entre lui et Bernouilli, avec une appréciation motivée de l'opinion de l'un et de l'autre, qui ne laissent rien à désirer.

Il y a peu à s'arrêter sur ce que l'auteur dit des deux principes fort usités de Leibnitz, le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Nous nous bornerons à une simple remarque.

Pour mettre entre eux une différence, il dit que l'un s'applique aux choses semblables, et l'autre aux choses contraires. Cela demanderait au moins explication. Comment, en effet, le principe de la raison suffisante, qu'enveloppe au fond celui de la causalité, établissant un rapport de l'effet à la cause, l'établirait-il du contraire au contraire, s'il est vrai qu'il y a toujours et nécessairement un lien d'analogie et de similitude entre la chose qui cause et celle qui est causée?

Du reste, il remarque avec justesse, d'après Leibnitz lui-même, que Dieu, qui est le fondement de l'un et de l'autre principe, se trouve ainsi à la base comme au sommet de la science, et en fait à la fois la solidité et le bel accord, et il cite à ce sujet ces nobles paroles de son maître : « La belle harmonie des vérités, qu'on envisage tout d'un coup dans un système réglé, satisfait bien plus que la plus agréable musique, et sert surtout à admirer l'auteur de tous les êtres, qui est la source de la vérité, en quoi consiste l'usage de la science. »

Mais ce ne sont encore là que les prolégomènes de la philosophie de Leibnitz; il faut aborder cette philosophie elle-même, et commencer par ce qui en est le capital et le vrai commencement, la *monadologie.*

Que sont les monades? des forces, et ces forces forment la substance des corps, comme des esprits. Mais elles sont des forces à porte close, pour ainsi dire, et sans fenêtres, comme le dit Leibnitz; il semble donc qu'actives en elles-mêmes, elles ne soient et ne puissent être qu'actives, et nullement passives. Cependant l'auteur du mémoire prétend qu'elles sont actives et passives, et, pour rappeler encore un mot de Leibnitz, qu'elles ne sont pas solitaires, qu'elles sont des monades et non des moines; qu'elles ne sont donc pas cloîtrées et comme hors du monde, mais dans le monde et avec des relations qui les rendent sujettes à toute espèce d'impressions et d'actions. Mais cette thèse, contraire, nous le croyons, à l'esprit comme à la lettre de la théorie de Leibnitz, semble assez difficile à soutenir; et, quoi que tente l'auteur, il satisfait médiocrement, par les raisons et les explications qu'il propose en

ce sens. Il pense, par exemple, qu'il serait bien étrange que Leibnitz, si profond métaphysicien et si profond psychologue, eût méconnu cette condition essentielle de l'activité de la substance; mais il aurait pu faire la réflexion que Leibnitz, lié ici par son système lui-même, est, sous peine de contradiction, forcé, quelles qu'elles soient, d'en accepter les conséquences, et que, parmi ces conséquences, est rigoureusement celle de la négation de toute impression du dehors sur la monade, et, par conséquent aussi, de toute passivité de sa part.

Tout au plus serait-il permis de dire que, s'il y a, dans les monades créées, quelque espèce de passivité, ce n'est que par rapport à la monade increéée, laquelle en effet, elle-même impassible et pure force, les détermine d'abord, et une fois pour toutes, à l'action, par l'impression de sa volonté et de sa puissance. Mais pareille impression ne leur vient pas et ne peut leur venir des monades, leurs sœurs, qui le sont sans jamais vivre avec elles en véritable société d'actions reçues et rendues.

Nous ne pensons donc pas que l'auteur, malgré tous ses efforts pour présenter sous un jour favorable cette interprétation de la doctrine de Leibnitz, soit bien venu à dire, sous une forme qui n'est peut-être pas d'ailleurs assez sévèrement philosophique et classique : « Allons, je vois bien que la monadologie n'est pas une hymne à l'activité. »

A cette analyse et à cette appréciation de la monadologie, l'auteur rattache un point de doctrine et d'histoire à la fois, qu'il élucide heureusement : il s'agit du principe de la moindre action, *computatio minimæ actionis*, qu'il trouve déjà à peu près sous ce nom dans Descartes, qu'il

retrouve dans Spinosa, et qu'il prouve être dans Leibnitz en ces termes : « *Ut quàm minimo sumptu quàm maximus præstetur effectus.* » Il prend, en conséquence, parti pour Kœnig contre Maupertuis et Euler, dans la fâcheuse dispute qui s'éleva entre eux à ce sujet, quoiqu'il convienne qu'on n'a pas la lettre de Leibnitz à laquelle renvoyait Kœnig.

Viennent ensuite plusieurs autres questions, telles que celle de l'infinitude du monde, de la constance et de la stabilité de ses lois, sur lesquelles nous ne nous arrêterons que pour dire que l'auteur rend bon compte, tant au moyen de l'histoire que de l'exposition dogmatique, de l'opinion de Leibnitz.

Il ne néglige pas non plus celle du temps et de l'espace, qui fait le sujet de la grande dispute que l'on sait, ni celle qu'il appelle la *déduction de la matière*, et qui a pour objet l'essence des corps, telle que la conçoit successivement Leibnitz. Ce sujet lui est même une occasion de plusieurs belles citations, entre lesquelles nous choisirons celle-ci : « Galien ayant connu quelque chose de l'usage des parties des animaux, en fut tellement ravi d'admiration, qu'il crut que, de les expliquer, était autant que de chanter un hymne en l'honneur de la divinité, et j'ai souvent souhaité qu'un habile médecin entreprît de faire un ouvrage dont le titre, ou du moins le but, pourrait être l'hymne de Galien, *Hymnus Galeni.* »

Tout ceci nous amène naturellement à la théorie de l'harmonie préétablie. Mais l'auteur du mémoire qui en a déjà parlé plus d'une fois, et qui pense avec raison l'avoir suffisamment fait connaître, en donne ici plutôt une expli-

cation qu'une analyse, et cette explication même, il la trouve si simple, qu'il éprouve, dit-il, quelque embarras à la proposer. Qu'est-ce, en effet, selon lui, que la philosophie de Leibnitz ? Le spiritualisme généralisé, le spiritualisme étendu à la solution de toutes les questions de l'ordre métaphysique et même physique. Or quel rôle joue dans cette philosophie l'harmonie préétablie? Celui de la doctrine de l'immanence des forces; la monadologie est la science des âmes; l'harmonie préétablie celle de leur immortalité. C'est ce que l'auteur du mémoire croit qu'on n'a pas assez reconnu, faute de pénétrer jusqu'au fond même de la pensée de Leibnitz. Il y voit aussi la solution la plus exacte et la plus plausible de l'union de l'âme et du corps, et, sans toucher à d'autres côtés de la même hypothèse, beaucoup moins admissibles, sans même suffisamment développer et justifier ceux-là, il n'accepte pas volontiers les critiques que l'on adresse sur ce point à Leibnitz; il les souffre même à peine, et contrairement au ton habituel de sa discussion, il finit par mettre quelque aigreur dans ses paroles; et cependant il est lui-même, en dernier lieu, conduit à dire qu'il ne vient pas réhabiliter cette théorie, assez difficile, en effet, à soutenir et à défendre dans tout ce qu'elle a d'hypothétique.

Monadologie et harmonie préétablie, telles sont les deux conceptions principales de la philosophie de Leibnitz; mais, avec elles et par elles, cette philosophie a aussi sa psychologie, sa morale et sa théodicée.

Suivons, mais de plus en plus rapidement, l'auteur du mémoire dans l'analyse qu'il présente successivement de ces différentes parties.

L'âme, selon lui, dans ce système, est une monade, qui a plusieurs modes ou degrés de développement, qui est simple force motrice à l'un, force douée d'affection et de passion à l'autre, et, à un autre enfin, principe d'intelligence et de liberté.

Mais l'auteur insiste particulièrement sur le caractère de force motrice, attribué à l'âme par Leibnitz, et il estime que c'est un de ses titres les plus certains et les moins connus, que de l'avoir démontré. Mais il ne paraît pas avoir songé à indiquer et à résoudre une difficulté à laquelle ce point de doctrine est sujet, et qui tient à l'essence même et à la condition de la monade. L'âme, en effet, comme monade, peut bien faire acte d'elle-même à elle-même; elle peut bien faire un acte intime, en harmonie ou en coïncidence avec un mouvement extérieur; mais ce mouvement lui-même, faute d'issue et de portée, faute de véritable efficace, elle ne saurait le déterminer; et il faut que ce soit Dieu qui s'en charge à sa place, qui s'en soit même chargé de toute éternité. Pour elle, dans sa solitude, elle ne peut que se faire l'illusion de sa vertu motrice; elle n'en possède pas le réel exercice.

Voilà ce que l'auteur, dans sa préoccupation, n'a point assez remarqué; et, à ce propos, qu'il nous soit permis de relever encore ici un de ces jugements peu mesurés auxquels l'entraînent parfois son zèle et sa passion en faveur de Leibnitz. En réponse à ceux qui prétendent que l'esprit logique a étouffé chez Leibnitz l'esprit psychologique, il dit : « Mais c'est oublier qu'il est l'auteur de la monadologie et le père de la psychologie moderne. » Il faudrait au moins distinguer et marquer ce qui dans la monadolo-

gie a servi, mais aussi a nui à la psychologie. Lidée de force lui est sans doute vitale; mais celle de force renfermée en soi et sans rapport réel d'action avec les forces du dehors, lui est certainement moins propice; et puis il y a quelqu'un à côté, si ce n'est au-dessus de Leibnitz, qui a bien quelque droit à être proclamé le père de la psychologie moderne; et Descartes, dont il procède, fort de son *cogito* et de la doctrine qu'il en tire, ne doit-il pas justement passer avant le cartésien, quelque grand qu'il soit d'ailleurs?

Et, chose étrange! nul n'est assurément mieux porté pour Leibnitz que l'auteur du mémoire; nul n'en a plus le culte et le respect; et cependant le voici qui, par un de ces tours d'esprit auxquels sa vive et libre humeur le rend quelquefois trop sujet, changeant, non pas sans doute de sentiments et de conduite, mais de formes et de langage, le voici, disons-nous, qui s'écrie : « Sortons enfin des abstractions quintessenciées de la métaphysique de la monadologie. Voilà un homme corps et âme tout ensemble; Leibnitz, répondez à cette question : Qu'est-ce que l'homme? » Et il s'engage dans tout un interrogatoire sur ce ton, qu'il fait subir à Leibnitz, six longues pages durant, sur faits et articles en quelque sorte, reprenant de temps en temps par ces mots : Qu'avez-vous à répondre? Et naturellement, comme Leibnitz n'est pas là, pour satisfaire à ces demandes, il répond lui-même à sa place et produit, au moyen de cette fiction bizarre, tout un morceau de critique auquel on ne s'attend guère, et que l'on a quelque peine à accepter.

Du reste, poursuivant son analyse de la psychologie de Leibnitz, il expose et discute dans le détail et avec pré-

cision sa théorie de la perception, considérée à tous ses degrés et dans tous ses effets. Il procède de même pour la volonté et la liberté, et il conclut, quant à l'une, que des philosophes du XVIIe siècle Leibnitz est celui qui se rapproche le plus de la vérité; et, quant à l'autre, quant à la liberté, que, « s'il a échoué, ce reproche est le seul fondé peut-être de tous ceux qu'on lui adresse, et qu'encore faut-il bien s'entendre sur ce sujet; » jugement qui, nous le croyons, ne doit pas être pris trop à la rigueur, parce que autrement il exposerait l'auteur à être accusé de contradiction, puisqu'il est vrai qu'il trouve plus d'un autre reproche fondé à adresser à Leibnitz.

Au terme de cette longue étude de la psychologie de Leibnitz, se placent, dans le mémoire n° 2, quelques réflexions sur la *loi de continuité,* appliquée aux phénomènes de l'âme, qui viennent à l'appui de cette remarque et prouvent que l'auteur, sur ce point comme sur d'autres, a plus d'une objection à faire contre la philosophie qu'il examine.

Après ce qu'il avait déjà dit de la morale de Leibnitz, dans la partie historique de son mémoire, il avait peu de chose à ajouter ici sur cette matière. Mais, en compensation, il nous réservait la communication d'un écrit inédit de 1688 (en allemand) dont il nous fait connaître en abrégé les principales propositions.

En rapprochant cet écrit de ceux dans lesquels Leibnitz a également exposé sa doctrine morale, l'auteur n'hésite pas à conclure que cette doctrine, fondée sur le grand principe de l'harmonie universelle, est la plus noble de celles qu'avait vues le XVIIe siècle, et que la généralité de

ses règles, la beauté de ses applications, le caractère religieux de ses dogmes en font un système comparable à celui de Kant, avec cet avantage de Leibnitz sur Kant, qu'il a toujours admis et défendu l'objet des vérités éternelles de la morale : opinion qui, nous le pensons, aurait aussi besoin de certains tempéraments, ne fût-ce que pour mieux marquer le caractère beaucoup plus sévèrement analytique et didactique de la doctrine de Kant.

Quoi qu'il en soit, ce chapitre, rapproché surtout de ceux dans lesquels est touchée la même matière, est certainement un des plus intéressants du mémoire n° 2.

Nous eussions aimé à en dire autant de celui qui suit, et qui est consacré à la théodicée; nous l'avions espéré d'après le sujet lui-même, et aussi d'après les prescriptions toutes particulières de votre programme. Mais ici, soit de sa part aussi fatigue et besoin d'abréger, soit méprise sur cette condition essentielle du concours, exprimée cependant en termes assez précis, nous avons à regretter qu'il n'ait pas exposé et jugé, avec plus de développement en elle-même et dans ses rapports, cette partie capitale de la philosophie de Leibnitz. Ce double défaut se fait d'autant plus sentir dans le mémoire n° 2, que dans le mémoire n° 1 il y a, comme vous l'avez vu, sur le même sujet, les plus abondantes lumières, et qu'en regard des 20 pages insuffisantes de l'un, nous avons les 200 pages pleinement satisfaisantes de l'autre. Nous devons cependant dire que, si le mémoire n° 2 pèche sur ce point par la brièveté, il ne pèche pas par inexactitude, et qu'il ne manque à son analyse et à sa critique que plus d'étendue et d'ampleur.

Nous n'avons plus à vous parler que de la conclusion générale de ce long travail.

L'auteur, qui n'avait qu'à nous proposer son opinion, mais qui en tout et toujours incline à l'histoire, commence par passer en revue les principaux jugements qui ont été portés sur la philosophie de Leibnitz, après quoi il en vient au sien propre.

Or ce qu'il commence par admirer dans Leibnitz, c'est cet esprit d'indépendance, de justice et de progrès qui éclate chez lui à vingt ans par ce cri : « *En avant! Plus ultrà* » ; qu'expriment sa constante maxime : « Tout se gouverne par la raison ; » ces belles paroles, déjà citées par son concurrent : « Il y a de la géométrie, de la métaphysique, et, pour ainsi parler, de la morale partout » ; cette règle du droit, appliquée à la recherche de la vérité : « *Lex justitiæ observanda est in inquirendo;* » et enfin ce principe de son éclectisme : « *In omni genere summum*, prendre le meilleur de toute part, et puis aller plus loin encore. »

Quant à la doctrine en elle-même, l'auteur y considère principalement deux choses, qu'il désigne par ce double titre : 1° l'*harmonie;* 2° les *conciliations impossibles.* Il aurait sans doute mieux valu qu'il eût simplement repris, dans la critique, l'ordre qu'il avait d'abord suivi dans l'analyse, et que, débutant par la monadologie, il continuât par l'harmonie préétablie, la psychologie et la morale, pour terminer par la théodicée; mais il ne faut pas trop le chicaner sur les voies qu'il préfère, ni lui trop faire de difficultés sur les procédés particuliers, même quand il y paraît quelque irrégularité. Il se rachète assez de ces faiblesses par d'incontestables mérites. Écoutons-le donc

d'abord sur l'harmonie, et puis sur les conciliations impossibles.

L'harmonie, selon lui, est un système qui, de quelque usage et de quelque avantage qu'il soit dans les sciences mathématiques, n'est pas dans d'autres ordres de connaissances d'un aussi juste et aussi convenable emploi; il ne s'applique bien ni à la physiologie ni à la psychologie, et se rapporte aux essences et aux idées, et non aux existences : jugement qui, en lui-même, manque de précision et de développement, et qui, en outre, peut paraître en opposition avec une autre opinion de l'auteur, lorsqu'au début de son mémoire il affirme que la philosophie de Leibnitz est essentiellement ontologique.

Au sujet de ce qu'il appelle les *conciliations impossibles*, il ne faudrait pas croire qu'il tient pour telles toutes celles que tente Leibnitz dans son esprit d'éclectisme. Non, il distingue, et si, sous ce titre, il en trouve de véritablement impossibles, comme, par exemple, celle de la matière et de la monade, de l'inertie et de l'activité, sur lesquelles, toutefois, il est bon de remarquer qu'il n'a pas toujours eu les mêmes scrupules, il en est d'autres auxquelles il assigne un caractère différent, et qu'il juge, au contraire, très-possibles, celle de la nature et de la grâce, de la foi et de la raison, de la justice et de la force, de la force, dit-il, la reine du monde, pourvu que la justice en soit la règle.

Voilà, à peu près, quelle est ici toute la critique de l'auteur, beaucoup trop brève, il faut en convenir, et qui serait tout à fait insuffisante, si elle n'avait été précédée, et comme d'avance suppléée dans tout le cours de son mé-

moire, par nombre de discussions et de conclusions particulières qu'il faut avoir soin de se rappeler, pour combler en pensée cette lacune regrettable. Il faut également mettre quelque indulgence à accepter, telle qu'il la présente, cette énumération, cette simple liste des points de choix à emprunter à la philosophie de Leibnitz, pour les prêter utilement à la philosophie du XIXe siècle. C'était un ensemble, une composition, et comme un corps de doctrine qu'on lui demandait, où tout parût lié, coordonné et systématisé. Il ne nous donne, au contraire, dans une page à peine, qu'un énoncé, qu'un catalogue d'idées, juxtaposées sans développement ni sensible enchaînement. Il n'eût pas été déplacé de recommander, avec quelque chaleur et quelque force de conviction, ce fonds solide et subsistant, ce trésor réservé de la philosophie de Leibnitz, qu'il s'agissait, après l'avoir recherché, épuré, et recueilli avec diligence, de faire entrer accrédité dans le domaine de la pensée moderne. L'auteur, faute de temps ou de constance et d'un sentiment plus juste et plus persévérant de son sujet, s'est privé de cet achèvement et de ce couronnement de son œuvre. Ce n'était pas, sans doute, une péroraison que nous attendions de lui ; mais c'était cependant quelque chose qui mît dignement fin à son rare et savant mémoire, et nous laissât comme sous l'impression d'une victoire et d'une conquête, longuement et habilement poursuivies et recherchées, et en dernier lieu heureusement assurées. Nous le disons un peu en souvenir du mémoire n° 1, dans lequel, vous vous le rappelez, ce dernier point de votre programme est beaucoup mieux traité.

En résumé, dans la partie historique du mémoire n° 2, les plus curieuses, les plus rares et les plus heureuses recherches, qui, dans leurs résultats certains, sont de véritables services rendus aux lettres philosophiques ; la matière de la critique, si ce n'est la critique même de la philosophie de Leibnitz, renouvelée ou du moins singulièrement enrichie par l'abondance et l'importance de documents inédits; et, parmi toute cette étude, une ardeur, une pénétration et une distinction de pensée, qui en font le constant et saisissant intérêt ; mais en même temps, et dans la partie philosophique surtout, une certaine précipitation, et impétuosité de jugement, certains défauts de mesure et certaines singularités, quelques opinions particulières qui, en apparence du moins, ne s'accordent pas parfaitement entre elles, quelques analyses trop abrégées, quelques discussions insuffisantes, plus d'un endroit à corriger ou à développer, le mal, en un mot, à côté du bien, mais sans l'effacer ni le contrebalancer ; voilà, avec nos sujets de regrets plutôt que de reproches, les motifs prépondérants qui nous font vous proposer ce mémoire, comme celui dont nous vous avons d'abord rendu compte, pour la plus haute de vos récompenses.

C'est vous dire par conséquent, messieurs, que, comme nous vous l'avons indiqué au début de ce rapport, nous les jugeons l'un et l'autre, quoique par des mérites différents, également dignes de vos suffrages. Ils ont, en effet, chacun leur supériorité propre : celui-ci par la philosophie et celui-là par l'histoire, avec cette circonstance favorable à tous deux que, si dans le premier l'histoire n'a rien sans doute d'éminent et de rare, elle est loin cepen-

dant d'y être aucunement en défaut, et que, si dans le second la philosophie n'est pas de tout point satisfaisante, elle n'y laisse néanmoins rien de grave à désirer ; ce qui vous permet d'honorer avec la même justice, dans le premier, une solidité, une sûreté, une exactitude de doctrine, une fidélité d'analyse, une fermeté de discussion, des qualités magistrales en un mot ; et dans le second une sagacité, une persévérance, une passion et un bonheur de recherches et de découvertes que vous ne sauriez trop encourager, et de décerner ainsi une double couronne, attribuée, l'une principalement à l'excellence philosophique, et l'autre particulièrement à l'excellence historique.

C'est donc le partage du prix que nous avons l'honneur de vous proposer; mais, dans notre sentiment, ainsi partagé et divisé, le prix n'en est pas pour cela moralement diminué; ce n'est pas un demi-prix accordé à l'un des concurrents, un demi-prix accordé à l'autre; c'est un prix tout entier accordé à tous deux. Car, si nous distinguons entre eux, si nous voyons avant tout dans l'un un guide à l'épreuve pour toutes les parties connues de cette vaste contrée de la pensée qui s'appelle la philosophie de Leibnitz, et dans l'autre un explorateur pénétrant et heureux, qui, avec moins de sûreté peut-être, mais plus de nouveauté, nous y mène cependant à de véritables découvertes, nous n'en devons pas moins à de tels titres, plus rares chez celui-ci, plus solides chez celui-là, une égale justice; et en la leur rendant, nous croyons contribuer avec sagesse et équité au commun encouragement de deux ordres de travaux qui ne vont pas bien l'un sans l'autre et se servent mutuellement, témoin ces deux fortes études

sur la doctrine de Leibnitz, dans chacune desquelles, quoique en proportions différentes, l'histoire vient en aide à la philosophie et la philosophie à l'histoire.

Nous soumettons donc à votre approbation cette proposition, qui, nous l'espérons, obtiendra vos suffrages : partager le prix du concours sur la philosophie de Leibnitz entre l'auteur du mémoire n° 1 et celui du mémoire n° 2.

FIN DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME



TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

PREMIER VOLUME

DEUXIÈME VOLUME

TROISIÈME ET DERNIER VOLUME

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES


448,704

De l'Imprimerie de Pillet fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.

